

تَوْضِيحًا لِأَحْسَنِ

شرح اُردو

مُلَّا أَحْسَنِ

مولانا بدر الدجی رضوی مصباحی

صدر المدرسین دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مؤ

ناشر

مکتبۃ النبلاء خیر آباد، مؤد (پ)

من لم يعرف المنطق
فلا ثقة له في العلوم أصلاً (امام غزالی)

حذرا وسط نے کیا صغریٰ کو کبریٰ نور کا

ذرے مہر قدس تک تیرے توسط سے گئے

(امام احمد رضا)

تَوْضِيحُ الْحَسَنِ

شرح اردو

مُلَّا الْحَسَنِ

مُلَّا حسن

سلم اسلام

علامہ قاضی محب اللہ بہاری علیہ الرحمہ ملا محمد حسن فرنکی محلی لکھنوی علیہ الرحمہ

مولانا بدر الدجی رضوی مصباحی

صدر المدرسين دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مؤ

مکتبۃ البکاء خیر آباد، مؤ (یو پی)

ناشر

”صاحب سلم العلوم علامہ قاضی محبت اللہ بہاری علیہ رحمۃ الباری“

(بقلم مولانا محبوب احمد صاحب عزیزی استاذ شعبہ عالیہ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد، مئو۔)

آپ کا نام محبت اللہ بہاری ابن عبدالشکور عثمانی حنفی ہے، گیارہویں صدی ہجری میں صوبہ بہار کے غیر معروف گاؤں ”کڑا“ میں پیدا ہوئے جو خطہ محبت علی پور پرگنہ میں آتا ہے، عقوان شباب میں ابتدائی اور متوسط درجات کی کتابیں منتخب اساتذہ مثلاً حضرت شیخ قطب الدین ابن عبدالحلیم انصاری سہالوی وغیرہ سے پڑھیں منتہی کتابوں کے درس کے لئے علامہ سید قطب الدین حسینی کی خدمت میں شمس آباد قنوج حاضر ہوئے اور آپ کی بارگاہ اقدس میں زانوئے تلمذتہ کیا، پوری حاضر دماغی اور دلجمعی کے ساتھ آپ کے درس میں شریک ہوتے رہے یہاں تک کہ آپ سے اکتساب فیض کرتے ہوئے زیور علم و فضل سے آراستہ و پیراستہ ہوئے۔

صاحب آثار الکرام نے آپ کو علم و فن کا سمندر و ستاروں کے درمیان بدرِ کامل قرار دیا ہے، جو آپ کی عبقریت اور جلالت علمی پر شاہد عدل ہے۔

علامہ قاضی محبت اللہ بہاری علیہ الرحمہ صرف دینی اور علمی اعتبار سے ہی ممتاز ترین حیثیت کے حامل نہیں تھے بلکہ دنیاوی لحاظ سے بھی ترقی درجات کے نقطہ عروج پر تھے جو دینی علم اور مذہبی شغف رکھنے والوں کے لئے معراج کمال تھا، سوانح نگاروں نے تحریر کیا ہے کہ جب آپ تحصیل علم سے فارغ ہو کر حیدر آباد دکن پہونچے اور شہنشاہ ہند حضرت اورنگ زیب عالمگیر کی خدمت میں باریابی کا شرف حاصل کیا تو آپ کے حسن اخلاق، امانت و دیانت اور علم و فضل سے متاثر ہو کر شہنشاہ عالمگیر نے آپ کو لکھنؤ کی ایک عدالت کا مجسٹریٹ مقرر کر دیا۔ اس طرح سے آپ کو یہ نمایاں اعزاز عطا ہوا کہ منصب قضا سے بھی بہرہ ور ہوئے۔

جب حضرت اورنگ زیب عالمگیر علیہ الرحمہ نے اپنے شاہزادے شاہ عالم کو کابل افغانستان کی گورنری کے منصب پر مامور فرمایا تو حضرت علامہ بہاری بھی شہزادے کی معیت میں کابل پہونچے اور جب شاہ عالم حضرت عالمگیر کے وصال کے بعد مملکت ہندوستان کا واحد فرمانروا منتخب ہو کر ہندوستان لوٹا تو علامہ بہاری کی شانِ تمکنت اور جاہ و حشمت کا سورج نصف النہار پر چمکنے اور دکنے لگا، شاہ عالم نے آپ کی خدماتِ جلیلہ سے متاثر ہو کر آپ کو شیخ الاسلام کے عظیم منصب سے سرفراز فرمایا۔ شہنشاہ نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ آپ پر عطیات کے دروازے کھول دیئے اور کچھ دنوں کے بعد فاضل خان کے بلند وبالا اور پروقار خطاب نے آپ کی شخصیت میں چار چاند لگا دیئے۔

مختلف علوم و فنون میں آپ نے کئی قابل ذکر کتابیں تصنیف فرمائیں، اصول فقہ میں مسلم الثبوت جیسی شاہکار کتاب تصنیف فرمائی جسے درس نظامیہ کی تمام کتابوں پر برتری نہیں تو انفرادی مقام ضرور حاصل ہے، معقولات میں سلم العلوم جیسا متن تحریر فرمایا ہے، جس نے منطقی دنیا میں ہلچل مچا دیا، جس پر بہت سارے محققین فضلاء نے موشگافی کرتے ہوئے شروح و حواشی تحریر کئے، یہاں تک کہ وہ وقت بھی آپہونچا جبکہ معقولات و منقولات کا یہ آفتاب عالم تاب گیارہ سو انیس ۱۱۱۹ھ میں غروب ہو گیا۔

بقلم حضرت مولانا ساجد رضا مصباحی استاذ جامعہ صمدیہ کچھوچھو شریف (پو. پی.)

مولا محمد حسن بن غلام مصطفیٰ فرنگی مکی (وصال ۱۱۹۹ھ) خانوادہ عظیم و ادب فرنگی محل کے چشم و چراغ اور عظیم القدر عالم دین تھے، آپ کی مختلف شاخوں پر کامل دسترس حاصل تھی جب کہ معقولات میں درجہ امامت پر فائز تھے۔

نام و نسب: - مولا محمد حسن بن قاضی غلام مصطفیٰ بن مولا اسعد بن قطب الدین شہید انصاری لکھنوی۔

تعلیم و تربیت: - آپ کی ولادت باسعادت گیارہ تہذیب و ثقافت لکھنؤ میں ہوئی اور وہیں کے علمی و ادبی ماحول میں پروان چڑھے، ابتدائی کتابوں کی تعلیم اپنے ماموں مولا کمال الدین فرنگی پوری سے حاصل کی اور شبی کتب درسیہ کی تکمیل کے لئے استاذ المہند مولا غلام الدین بن قطب الدین فرنگی مکی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور مختلف علوم و فنون میں مہارت حاصل کی۔

علمی کمال: - مولا محمد حسن بچپن ہی سے ذہین و مطہار تھے، فطری ذہانت اور تحقیق و جستجو کے سبب دوران سبقت مصنف، شارح اور تفسیر کی عبارتوں پر معقول اعتراضات پیش فرماتے، ایک دن اپنے استاذ مولا غلام الدین انصاری سے کسی منطقی مسئلے پر گفتگو فرما رہے تھے، استاد نے فرمایا: شیخ نے شفا میں اس مسئلے کے تعلق سے یہ فرمایا ہے، تم اس کے خلاف کیوں کہہ رہے ہو؟ مولا حسن نے بابت کہا: حضور! معقولات میں تہذیب نہیں کی جاسکتی، شیخ نے شفا میں یہ کہا ہے میں یہ کہتا ہوں۔

درج بالا واقعہ سے مولا حسن کے فنی کمال، جودت طبع اور علمی کیرانی و گہرائی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں علامہ کا جامہ ہٹا کر یہ تھا کہ اگر مولا حسن شیخ ابن سینا سے معقولات میں مقابلہ کرتے تو ان پر غالب آجاتے۔

مولا محمد حسن کا حافظہ بڑا قوی تھا، خاندان فرنگی محل میں آپ سے زیادہ ذکی و ذہین کوئی نہیں ملتا، آپ کو مہاجعت کتب کی ضرورت کبھی پیش نہیں آتی، متعدد کتب درسیہ کی عبارتیں آپ کو زبان یاد تھیں، یہاں تک کہ ہدایہ وغیرہ کتب فقہ کی عبارتوں میں اگر کہیں کتابت کی غلطی ہوتی یا چند سطریں چھوٹ گئی ہوتیں تو آپ اپنی یادداشت کے مطابق درست فرما دیا کرتے اور جب صحیح شدہ نسخوں سے اس کا مقابلہ کیا جاتا تو ایک حرف کا بھی فرق نہیں آتا۔

بیعت و خلافت: - آپ عارف باللہ حضرت اسحاق خاں شاہ جہاں پوری سے بیعت تھے، شاہ عبدالرزاق ہاشمی نے آپ کو خلافت سے نوازا تھا۔

درس و تدریس: - مولانا عبدالحی بن غلام الدین فرنگی مکی کے شاہ جہاں پور ہجرت کے بعد مولا محمد حسن فرنگی مکی کی مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور تقریباً بیس سال تک تشکال، علوم و فنون کو سیراب فرماتے رہے، تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی جاری رہا۔

اپنے چہش رو مولانا عبدالحی بن غلام الدین مکی کی طرح مولا محمد حسن بھی ایک مذہبی متاثرہ شخصیت تھے، بیعت لکھنؤ سے ہجرت کر کے شاہ جہاں پور تشریف لے گئے اور سیدہ عن میاں کے یہاں قیام فرمایا، مدین میاں مہمان نواز، علم و دہشت اور خوش خلق آدمی تھے انھوں نے آپ کی بڑی خدمت کی۔

کچھ دنوں بعد ضابطہ خاں بن نجیب الدولہ شاہ جہاں پوری نے معقول مشاہیر و مقرر کر کے دارالمرکز مدرسہ آپ کے سپرد کر دیا، آپ ایک عرصے تک یہاں درس و تدریس میں مصروف رہے، پھر بعض مہمانہ حالات کے سبب دارالمرکز چھوڑ کر وطن چلے گئے اور شاہ عالم کی صحبت اختیار کر لی۔ کچھ عرصے بعد ضابطہ خاں نے دوبارہ آپ کو شاہ جہاں پور بلایا اور عزت و احترام کے ساتھ دارالمرکز سے کی ذمہ داریاں آپ کے سپرد کر دیں۔

ان دنوں ملکی حالات نہایت ابتر تھے، ملک کے خول و عرض میں بیعتوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا، ضابطہ خاں مکی تیار یوں میں مصروفیت کے سبب مدرسہ کے نظم و نسق کی طرف توجہ نہ دے سکا، مدرسے کے انتظامی حالات ناگفتہ بہ ہو گئے مولا محمد حسن ان حالات سے تنگ آ کر رام پور تشریف لے گئے، نواب فیض اللہ رام پوری نے آپ کا زیور دست استقبال کیا اور خطیر مشاہیر و مقرر کر کے مدرسہ عالیہ (عربی کالج) رام پور کی تمام تر ذمہ داریاں آپ کے سپرد کر دیں، مولا محمد حسن اخیر عمر تک یہیں درس و تدریس میں مصروف رہے۔

از و ارج و اولاد: - مولا محمد حسن نے علمائے فرنگی محل میں سب سے زیادہ شاویاں کیں، آپ کے کل پانچ عقد ہوئے، پہلا عقد مولانا احمد عبدالحی کی صاحب زادی سے ہوا جن سے پانچ صاحب زادیاں ہوئیں، دوسرا عقد لکھنؤ کی ایک انجمن عورت سے ہوا جن سے دو صاحب زادے عبداللہ اور عبدالرزاق پیدا ہوئے، تیسرا عقد فیض پور میں ہوا جن سے صرف ایک صاحب زادہ غلام دوست محمد پیدا ہوا، چوتھا اور پانچواں عقد رام پور میں ہوا، پانچویں زوجہ سے دو صاحب زادے محمد اسحاق اور محمد یوسف پیدا ہوئے۔

تصانیف: - اللہ تعالیٰ نے آپ کے اندر بے شمار خوبیاں و دیانت فرمائی تھیں، آپ باکمال مدرس ہونے کے ساتھ ساتھ بہترین مصنف بھی تھے، جس موضوع پر قلم اٹھاتے تھے تحقیق و تدقیق کے دریا بہاتے، آپ کا اسلوب بیان اور طرز گفتگو نہایت

عہدہ اور باوزن ہوا کرتا ہے، نکتہ آفرینی آپ کا خصوصی وصف ہے، مقولات میں تقلید کے بجائے اجتہاد کا نظریہ رکھتے تھے، آپ کے زرد نگار قلم سے درج ذیل متون و شروح اور حواشی رقم ہوئے۔
 (۱) شرح مسلم الثبوت، (۲) حاشیہ بر صدر، (۳) حاشیہ بر شمس بازغہ، (۴) حاشیہ زواید ثلاثہ، (۵) معارج العلوم (متن منطق میں)، (۶) غایۃ العلوم، (متن حکمت میں) (۷) شرح سلم جو ملا حسن کے نام سے معروف و مقبول ہے۔
 سلم کی متحدہ شرحیں لکھی گئیں لیکن جو طرز معقول اور نکتہ آفرینی ملا حسن میں ملتی ہے دوسری شرحیں اس سے خالی ہیں، یہی وجہ ہے کہ مستند علماء نے اس کی طرف توجہ دی اور اس پر حواشی و تعلیقات لکھ کر اس کی اہمیت کو دوبالا کر دیا۔
 وفات: - رام پور کے دوران قیام ۳ صفر ۱۱۹۹ھ بمبار شاہ ظفر کے زمانے میں مالک حقیقی سے جا ملے اور رام پور ہی میں مدفون ہوئے، کسی عقیدت مند نے آپ کی تاریخ وفات ”حسن فاضل محسن بود“ سے نکالی ہے۔
 ۱۱۹۹ھ

ماخذ و مراجع :- علمائے فہرست گل، از مفتی عنایت اللہ

مذکرہ کلامان رام پور

نہجہ الجواهر، از مولانا عبدالحی لکھنوی

ظفر احمسن، از مولانا حنیف لکھنوی۔

شمارح ملا حسن

مولینا بدر الدجی رضوی مصباحی صدر المدرسین دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد

بقلم حضرت مولینا خالد کمال اشرفی استاذ جامعہ ابوالفوت، جامعہ نگر غازی پور۔

موزوں قد، سڈول بدن، حساس دل، بنیاش چہرہ، کشادہ پیشانی، چمکتی آنکھیں، رخسار پر ابھری ہوئی لمبی موزوں ناک، پتیلی ہوئی گھٹی داڑھی، طبیعت مرتجان مرتج، بزرگوں میں نیاز مند، احباب میں سنجیدہ چھوٹوں پر سرایا کریم، منطقیانہ فکر، محققانہ گفتگو، حکیمانہ خاموشی، زبردست قوت ارادی، بلند پایہ مدرس عمدہ مصنف، اچھے شاعر، شعلہ بیان خطیب یہ ہیں حضرت مولانا بدر الدجی رضوی مصباحی ابن الحاج عبدالحمید ابن الحاج دین محمد ابن ظہور احمد۔

مارکشیت پر درج تاریخ پیدائش کے مطابق ۱۹ مارچ ۱۹۶۲ء کو سنت کبیر نگر کے ایک کوردہ اور پسماندہ گاؤں مہندوپار میں ایک دیندار گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم گھر سے متصل مدرسہ عزیز یہ بخش العلوم میں حاصل کی اور فارسی اور عربی کی ابتدائی کتابیں احمدیہ معراج العلوم و دھرم سنگھو بازار میں پڑھیں مزید تحصیل علم کے لئے والدین کریمین کے حکم اور مقامی علماء کے ایماء پر ہندوستان کی شہرہ آفاق درس گاہ الیامہ الاشرافیہ مبارکپور حاضر ہوئے۔ اور درجہ ثالثہ میں داخلہ لے کر جامعہ کے فقید النشال اور وحید عصر اساتذہ سے تحصیل علم کرتے رہے آپ کی جہد مسلسل اور سعی پیہم سے وہ وقت بھی آیا جب آپ نے فرسٹ ڈویژن سے سند فہلیت حاصل کی اور عرس حافظت کے تاریخ ساز موقعہ پر دستار فہلیت سے نوازے گئے۔ اسی دوران الہ آباد بورڈ سے فاضل دینیات، فاضل طب اور درجات عالیہ کے دیگر امتحانات بھی پاس کئے۔

رفقاء و درس :- آپ کے رفقاء و درس میں چند قابل ذکر اسامہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مفتی محمد معراج القادری فیض آباد، (۲) مولینا حافظ مسیح احمد کلکتہ، (۳) مولینا حافظ فتح احمد بستی، (۴) مولینا حافظ سید علی الدین اعظم گڑھ، (۵) مولینا عبدالرحمن بستی، (۶) مولینا مفتی عبدالسلام گوڈرہ، (۷) مولینا ممتاز احمد سہریہ، بہار۔ (۸) مولینا علاء الدین ایس کے نگر۔ (۹) مولینا مفتی غلام حیدر بیتا مڑھی بہار۔ (۱۰) مولینا محمد یعقوب بستی۔

قابل ذکر اساتذہ :- بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبداللہ انان صاحب مبارکپور، محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب گھوسی، شیخ القرآن حضرت علامہ عبداللہ خان صاحب عزیز، حضرت علامہ عبدالشکور صاحب، پلاموں بہار، حضرت علامہ اسرار احمد صاحب، مبارکپور۔ حضرت علامہ نصیر الدین صاحب بہار، حضرت علامہ سلیم اختر صاحب مصباحی، علامہ

افتخار احمد صاحب گھوڑی، مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی، مولینا اعجاز احمد صاحب مبارکپور، قاری ابوالحسن صاحب بعد فراغت آپ ایک سال تک عزیمت حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب جامعہ اشرفیہ مبارکپور کے حکم سے جامعہ کے شعبہ تبلیغ وارشاد سے منسلک رہے، پھر شرقی یوپی کی مشہور درسگاہ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد کی مجلس منتظرہ کے صدر خیر قوم و ملت جناب اکی جی سیٹھ اقبال احمد صاحب کے اصرار پر خیر آباد تشریف لائے اور دارالعلوم کے شعبہ عالیہ میں نائب عالیہ کے عہدہ پر آپ کا تقرر ہوا، سالوں تک اسی عہدے پر فائز رہ کر اپنے فرائض بحسن و خوبی انجام دیتے رہے، اور وقتاً فوقتاً کارگزار صدر المدرسین کی ذمہ داریاں بھی نبھاتے رہے۔ پھر ۲۰۰۲ء میں مجلس منتظرہ نے آپ کی مدبرانہ منتظرانہ اور عالمانہ صلاحیتوں کے پیش نظر پرنسپل کے اعلیٰ ترین عہدہ پر آپ کو تازہ کر لیا۔ ۲۰۰۳ء سے تاحال صدر المدرسین کے ممتاز ترین منصب پر فائز رہ کر باوقار اور باصلاحیت استاد کی فہم کے ساتھ اپنی ذمہ داریاں بحسن و خوبی نبھاتے رہے ہیں۔

آپ کو تنہم کتب پر عمل و دسترس حاصل ہے۔ مشکل سے مشکل ترین مباحث کو پانی پانی کر کے سمجھانے کا فن آپ بخوبی جانتے ہیں۔

حافظ عبدالرؤف بلیاوی تدریسی ایوارڈ:- آپ کی طویل ترین تدریسی خدمات سے متاثر ہو کر جامعہ حضرت قلب الدین، بختیار کا کی دہلی نے جشن معراج النبی کے موقع پر امیر القلم علامہ یحییٰ اختر مصباحی کے ہاتھوں سے ۲۰۰۸ء میں آپ کو حافظ عبدالرؤف بلیاوی تدریسی ایوارڈ سے سرفراز کیا۔ اور مبلغ ۵۰۰۰ روپے نقد پیش کئے۔

خطابت:- آپ ایک ہر دلخیز خطیب بھی ہیں، زمانہ طالب علمی ہی سے آپ میں خطابت کا جو ہر گھرنے لگا تھا، یوم رضا کے موقع پر الحاج احمد الاثریہ کے طلباء کے مابین ہونے والے تقریری مقابلہ میں منتخب عنوان پر ہر سال حصہ لیتے رہے اور پہلی پوزیشن حاصل کرتے رہے، یہاں تک کہ طلباء جامعہ اور گروہ پیش میں آپ کی ہر جوش خطابت کی شہرت پھیل گئی۔ اور اطراف و جوانب میں ہونے والے جلسوں میں زمانہ طالب علمی ہی سے مدعو کئے جانے لگے۔

دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد سے متصل جامع مسجد میں بیس (۲۰) سال سے مختلف عناوین پر نہایت ہی موثر انداز میں خطابت کا جو ہر لٹا رہے ہیں۔ اس کے علاوہ ملک کے مختلف صوبوں اور خطوں میں آپ کی بڑی کامیاب اور معرکہ آلا تقریریں ہوتی ہیں۔ تقریر و خطابت میں معنویت و مقصدیت سلاست و روانی برجستگی و بے ساختگی، فصیحانہ الفاظ، ترشے ترشائے جملے، اچھوتناظر و تکلم، برکت اشعار کی جلوہ سامانیاں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ بقول غالب:-

ہیں اور بھی دنیا میں سنور بہت اچھے
کہتے ہیں کہ غالب کا ہے انداز بیان اور

تصنیف و تالیف:- زبان کے ساتھ ساتھ آپ قلم کے بھی دہنی ہیں آپ کا اہلب قلم مختلف موضوعات پر یکساں طور پر اپنی جولانی فکر دکھاتا ہے تدریسی تقریری بے پناہ مصروفیات کے باوجود آپ کی درج ذیل کتابیں معرض وجود میں آئیں۔

فضیلت رمضان، زاد الحرمین، مخزن طب، توضیحات احسن (شرح ملا حسن)

شعر و شاعری:- آپ محض نثر ہی کے نہیں بلکہ شعر و سخن کے بھی شہریار ہیں۔ یہ ادویات ہے کہ آپ کا کوئی شعری مجموعہ اب تک منظر عام پر نہیں آیا ہے مگر جس دن آپ کا نعتیہ مجموعہ منصفہ شہود پر آئے گا اس دن آپ ایک قادر الکلام شاعر سے بھی متعارف ہوں گے۔

راقم السطور ان دنوں جماعت خامسہ کا طالب علم تھا دارالعلوم کی جامع مسجد میں حجاج کرام کی الوداعی تقریب تھی جس میں دارالعلوم کے اساتذہ کے ساتھ استاذ اشعراء جناب ادج اعظمی چچا کوئی بھی جلوہ افروز ہوئے تھے ایک محترم طالب علم نے آپ کا نعتیہ کلام پیش کیا جس کا منقطع یہ ہے۔

پیغام کاش لائی باو صاحب کسی دن - اے بدر چل مدینہ آقا بلا رہے ہیں

جسے سن کر استاذ اشعراء خوشی سے اچھل پڑے اور آپ کی شاعرانہ لیاقت پر کچھ اس طرح تاثر پیش کیا۔

”اب تک مولینا بدر الدہی کو میں ایک مصنف، مقرر اور مدرس کی حیثیت سے جان رہا تھا، لیکن آج مجھے معلوم ہوا کہ آپ اچھے شاعر بھی ہیں۔“

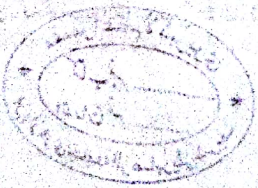
شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ آپ کی تصنیف مخزن طب کی تقریباً پندرہ رقم طراز ہیں:

”جناب مولینا بدر الدہی صاحب مصباحی زید مجددہ نو جوان علماء میں ایک ممتاز حیثیت کے مالک ہیں، اچھے مدرس، اچھے مقرر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ معاملہ فہم صاحب الرائے شخص بھی ہیں اور اب فن طب پر ان کی یہ تصنیف اس کی دلیل ہے کہ یہ ایک اچھے مصنف بھی ہیں اور ان کی کندشوق کی رسائی اونچے سے اونچے مقام تک ہے۔ گویا کہ۔“

زر کیف گل بہرین رنگین قباء آتش بجام

ایک قطرہ سو طرح سے سرخو ہو کر اٹھا

☆☆☆



شیخ العقولات محقق فن حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب رضوی

شیخ الحدیث الجامعة الاسلامیة، روناہی فیض آباد یو۔ پی۔

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم
 الباعث علم منطق ایک ایسا اہم ضروری علم ہے کہ انسان اس علم کے ذریعہ دیگر غلطیوں سے محفوظ رہتا ہے اور عقل
 انسانی کی اس سے اصلاح ہوتی ہے اور قوت نظریہ و عملیہ پر کمال پیدا ہوتا ہے اور مقاصد و مطالب کے اثبات میں قدرت و
 اقتدار حاصل ہوتا ہے اپنے اسلاف نے ضرورت کے مطابق اس سے اشتغال رکھا ہے اور اس کی خوبیاں و فوائد بیان کئے
 اور اس علم فن میں بہت کی کتابیں تصانیف فرمائیں حضرت جلیل الاسلام امام غزالی علیہ الرحمۃ الباری اس علم سے متعلق
 فرماتے ہیں کہ من لم یعرف المنطق فلا نقہ لہ فی العلوم اصلاً اور امام لکھنؤی علیہ رحمۃ الباری فرماتے ہیں
 المنطق معیار العلم من لم یعرف لا یوق بعلم اور امام الانصاری علیہ السلام فرماتے ہیں انہی اربعہ علمیں اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد دین و ملت
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ منطق بلاشبہ مفید و نیکار علم ہے اور اکثر کتب جہانگیر علیہ السلام اس علم شریف کی کتاب ملاحسن
 جو نہایت مشکل اور ادق کتاب ہے مدارس کے علماء و طلبہ اس کی اہمیت سے بخوبی واقف ہیں جو داخل درس نظامیہ ہے اب
 تک اس کی کوئی اردو شرح انہوں کی فقیر کی معلومات کے مطابق معروض و جود میں نہ آ سکی تھی محبت کرم حضرت مولانا تاج الدین
 صاحب مصباحی ہمتی زیر علم نے اس کی ضرورت کا احساس کیا چنانچہ موصوف نے اپنی علی صلاحتوں کو بروئے کار لاتے
 ہوئے معتد بہ مقدار میں اس کی سلیس اردو زبان میں بہت عمدہ و مفید شرح کر کے طلباء علوم اسلامیہ پر احسان عظیم کیا، شرح
 نہایت عمدہ و مفید ہے مشکل و پیچیدہ مسائل و مباحث کو حتیٰ الارباع آسان لغتوں میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے اور زیادہ تر
 قبل و قال اور غیر ضروری مباحث سے احتراز و اجتناب کیا گیا ہے اور افراط و تفریط سے محفوظ ہے فقیر کی دعا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ
 اس شرح کو قبول خواص غناء ا کرام و طلبہ عظام بنائے اور اس سے استفادہ کی توفیق رینی بخشے اور حضرت مصنف زید محمدہ کو دنیا
 اور آخرت کی برکتوں سے نوازے اور دیگر کتابوں کے خواش و شروح لکھنے کی اخلاص و خلوص کے ساتھ توفیق عطا فرمائے۔
 آمین۔ بحمدہ و بصلی اللہ علیہ وسلم

فقط محتاج دعا

شیر حسن رضوی غفرلہ القدر القوی

خادم الجامعۃ الاسلامیہ روناہی فیض آباد، یو. پی۔



تأثر

ماہر علوم و فنون حضرت علامہ الحاج شمس الہدیٰ صاحب مصباحی، استاذ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور، اعظم گڑھ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعلى اله وجميع من صحبه وسائر من تبعه .

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ علم منطق سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

منطق علوم الیہ سے ہے اور الائت ووسائل کے لئے حکم مقصود کا ہوتا ہے، مگر اسی وقت تک کہ وہ بقدر توسل اور قصد توسل تکے جائیں اس طور پر وہ بھی مورد تفصیل تک نہیں آتے، ایک جگہ اور فرماتے ہیں ”منطق بلاشبہ مفید اور کارآمد اور فکر مہمکن و حیاتی الیہ“ ہے، مطلقاً علوم علیہ کی تعلیم و تعلم کا جائز بنانا ہجرت شدہ اور سفاہت بعیدہ سے منطق سے استدلال ناممکن ہے۔“

امام غزالی، امام رازی، امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہم نے بھی اس غلم کو اہیت دی ہے۔ ”من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلاً۔“

امام احمد رضا قدس سرہ نے مقولات میں جن کتب کے درس و تدریس کے لئے ارشاد فرمایا ہے انہیں میں شرح مسلم العلوم معروف بہ احسن کا بھی تذکرہ فرمایا ہے یہ کتاب درسیات نظامیہ میں خاصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس شرح سے عمارت نہیں، نکات آفرینی اور علمی بحث و تجسس کا سلسلہ اور شعور ملتا ہے۔

استاذ العلماء وچلانہ اعلم حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علمی استعداد و صلاحیت اور فی قایت پیدا کر کے میں میں جن
بچ کتب کو کافی مؤثر قرار دیا ہے ان میں "ملسن" بھی ہے، اس کتاب کی بہت ہی شرحیں ایہوں نے کم اور غیروں نے زیادہ کی ہیں،
غیروں میں اکثر کمال حال تو یہ ہے کہ متن و شرح کا مفہوم کچھ ہے اور وہ اپنی الگ لاپ رہے ہیں، اس کی اور دوسریوں والا معاملہ ہے کہ ایک
نے دوسرے کو سلاسا کیا تو اس نے جواب میں کہا میں تو زبانی ہوں، اہل و عیال کی خیریت اور قیامت کی تو بلا لاسب کو چھوٹ کر کہاں گاہ یعنی
سوال آتا اس جواب زریہ میں۔ پھر مجھ کی ایک شرح کو گوارا ہے طے تو طلبہ بعض علماء بھی اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔

ہم بہت مشکوک ہیں فاضل طیلح حضرت مولانا بدر الدجی مصباحی زید مجدہ صدر الدین مدرسہ فیاض العلوم خرم آباد
سنو کے جنھوں نے ملاحسن کے بحث مطالب تک کی زبان اردو شرح فرمائی ہے۔ جس کا اعجاز بیان طیلح اور پہلے سے مختصر
مفتوں میں روح جہت اور اصل مقصود کو ذہن نشین کروانے کا کامیاب کوشش کی ہے۔ خدا تعالیٰ اشرح شرح کو علم اسلام
کے طلبہ و علماء میں مقبول عام بنائے۔ اور مولانا موصوف کو اس طرح کی مزید وری خدمات کی توفیق ربیعی سے نوازے۔
آمین۔ بجاہ حبیبہ الکریم علیہ الفضل الصلوٰۃ والتسلیم۔

شمس الهدی عفی عنه

خادم تدریس جامعہ اشرفیہ، مبارکپور اعظم گڑھ، (یو. پی.)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين محمد وآله وصحبه اجمعين، سبحانه الظاهر انه اسم بمعنى التسبيح و منصوب بفعل مضمر و هو سبحت و التسبيح التنزيه وهو التبري عن السوء و التفعيل قد يكون باب جاد الفعل فيطاوعه فعل من الانفعال مثلاً كما في قطعه فانقطع وهو مستحيل في جنبه تعالى و قد يكون بانتساب الفعل بالاعتقاد او بالقول او بالاشارة عن الجوارح و قد يكون بدلالة الحال فيشمل التسبيح القهري ايضاً و الاربعة الاخيرة متحققة في جنبه تعالى فالثلثة الاول منها تختص بذوى العقول من المسبحين و الاخير يشمل الكل.

ترجمہ:- ساری قرآنیں اللہ تعالیٰ کے لئے جو ساری کائنات کا پالنا ہے اور درود و سلام ہوا نبیاء اور مرسلین کے سردار محمد ﷺ پر اور ان کی آل اور ان کے تمام اصحاب پر۔ سبحانہ پاکی ہے اسے ظاہر یہ ہے کہ سبحانہ اسم مصدر ہے جو تسبیح کے معنی میں ہے اور فعل مضمر سے منصوب ہے اور وہ فعل تحت ہے اور تسبیح کا معنی تنزیہ ہے اور تنزیہ بری چیز سے برأت کو ظاہر کرتا ہے اور تفعیل کا باب بھی فعل کے ایجاد کے لئے آتا ہے۔ جس کی مطاوعت باب انفعال کا کوئی فعل کرتا ہے، جیسے میں نے اسے کاٹا تو وہ کٹ گیا اور یہ ایک ایسا معنی ہے جو باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور باب تفعیل بھی انتساب فعل کے لئے بھی آتا ہے اعتقاد سے ہو یا قول یا اعضا جوارح سے ہو اور کبھی تسبیح دلالت حال سے ہوتی ہے تو یہ تسبیح قہری کو بھی شامل ہے اور آخر کی چاروں تسبیحات باری تعالیٰ کے حق میں ثابت ہیں ان میں تین شروع کی تسبیحات تسبیح کرنے والوں میں ذوی العقول کے ساتھ خاص ہیں اور آخری تسبیح ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو شامل ہے۔

بحث اول

تشریح:

سبحانہ

اعتراض:- مصنف نے حدیث رسول ”کل امر ذی بال لم یبدأ بحمد الله فهو أقطع“ کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ انھوں نے اپنی کتاب کو اللہ تعالیٰ کی حمد سے نہیں شروع کیا ہے۔

جواب:- مصنف نے حدیث کی مخالفت نہیں کی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کی حمد کے لئے کسی مخصوص صیغہ کی وضع

نہیں ہوئی ہے، بلکہ ہر وہ لفظ جو اس کی حمد و تقدیس اور تزیین پر دلالت کرتا ہے اس سے اس کی حمد ہو جائے گی اب چاہے وہ مادہ حمد سے ہو یا کسی اور مادہ سے ہو جیسے سبحان وغیرہ اور اس میں دفع تو ہم انحصار بھی ہے پھر کل جدید للذیذ بھی ملحوظ ہے۔ نیز حدیث میں کوئی ایسا لفظ نہیں مذکور ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ حمد بالقلم ضروری ہے بلکہ حدیث میں مطلق حمد کی تاکید کی گئی ہے اب چاہے وہ حمد بالقلم ہو یا حمد باللسان۔ ہو سکتا ہے کہ مصنف نے حمد قلمی کو نہ کیا ہو حمد لسانی کر لی ہو۔

اعتراض:- سبحانہ کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور نہیں ہے، لہذا اضمار بلا مرجع کی خرابی لازم آتی ہے۔ جواب:- سبحانہ کی ضمیر کا مرجع بسم اللہ الرحمن میں جو لفظ اللہ کے حالات مذکور ہے وہی ضمیر کا مرجع ہے، یا الرحمن یا رحیم ضمیر کا مرجع ہے۔

یہ جواب اس صورت میں ہے جب کہ بسم اللہ کو کتاب کا جز مانا جائے۔ دوسری تقدیر پر جواب یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر کی دلالت التزاماً مع بالکسر اور مع بالفتح پر ہوتی ہے۔ یہاں پر مع جس سے مراد اللہ تعالیٰ ہے ضمیر کا مرجع ہے۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ ہر قلب مومن میں موجود ہے لہذا مرجع کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں۔

(بحث ثانی)

سبحان میں بظاہر تین احتمالات ہیں اسم مصدر ہے، مصدر ہے، علم مصدر ہے۔

اسم مصدر:- جو معنی حدیث پر دلالت کرے اور اس سے کسی فعل کا اشتقاق نہ ہوتا ہو۔

مصدر:- جو معنی حدیث پر دلالت کرے اور اس سے کسی فعل کا اشتقاق بھی ہوتا ہو۔

علم مصدر:- جو کسی ذات پر دلالت کرے اور وزن مصدر پر ہو۔

مذہب رائج یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر ہے، مصدر اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اگر مصدر ہوگا تو مزید کا ہوگا یا مجرد کا، مزید کا مصدر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ مزید کے مصادر میں سے کوئی بھی مصدر فعلان کے وزن پر نہیں آتا ہے، تاہم مجرد کا مصدر تو ہو سکتا ہے لیکن معنی غیر مناسب ہوگا کیوں کہ اس صورت میں اس کو کسی فعل محذوف کا مفعول مطلق ماننا پڑے گا جیسے سبحانہ جس کا معنی ہوگا پاک ہوا اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا اور ظاہر ہے کہ یہ حمد کے خلاف ہے اس لیے کہ مقام حمد یہ چاہتا ہے کہ اس میں حامد کا دخل ہو اور یہاں پر ایسا نہیں ہے لہذا لفظ سبحان مصدر نہیں ہو سکتا۔

اور سبحانہ علم مصدر بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ علم مضاف نہیں ہوتا اور یہ ضمیر نہ کی طرف مضاف ہے لہذا تیسری صورت کہ یہ اسم مصدر ہے متعین ہوگئی۔

اب چونکہ یہ فعل مقدر کا مفعول مطلق ہے اس وجہ سے منصوب ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحت اللہ سبحاناً یا

مسح اللہ فلسفہ سبحاناً۔ پہلی صورت میں یہ اصول کی طرف مضاف ہوگا، اور دوسری صورت میں فاعل کی طرف مضاف ہوگا۔
فعل محذوف کی تقدیر اس لئے ضروری ہے کہ فعل چنانکہ زمانہ کے ساتھ مقرر نہ ہوتا ہے اس لئے حدوث اور تہجد یہ حالات کرتا ہے اور ہمہ کے شایان شان یہ ہے کہ وہ دو دو اور استمرار پر دلالت کرے لہذا یہاں پر فعل کو مقدر مانا جائے گا ذکر نہیں کیا جائے گا ورنہ حدوث پر دلالت ہو جائے گی۔

(بحث ثالث)

سہان ام صدر ہے اور تفعیل کے معنی میں ہے جو کہ باب تفعیل سے آتا ہے اور تفعیل کی خاصیت مطامعت ہے یعنی فاعل اپنے فعل کے ذریعہ مفعول میں اثر ڈالے اور مفعول اس اثر کو قبول کرے۔ جیسے قطعہ فلان قطع میں نے اسے کاٹا تو وہ کہتے ہیں اس قدر پر سہان کا جو تفعیل کے معنی میں ہے یعنی یہ ہوا کہ میں نے اس کو پاک کیا تو وہ پاک ہوا اور اس سے انگمال باخیر لازم آتا ہے جو کہ باری تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے اور یہ اس کے حق میں محال ہے۔
جواب یہ ہے کہ تفعیل ہمیشہ مطامعت کے لئے نہیں آتا ہے بلکہ کبھی اعتساب فعل کے لئے بھی آتا ہے جیسے کفر تو یہ یا فلسفہ یعنی فعل کی نسبت کسی کی طرف کر دینا جیسے مذکورہ مثال میں شکم نے کفر اور فتن کی نسبت کو فلاں کی طرف کر دیا ہے۔

اب اعتساب فعل کی متعدد صورتیں ہیں۔

- (۱) اعتساب فعل بالاعتقاد :- اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اعتقاد جازم ہو اور اذعان و یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے خالص، صیغہ اور صفت و امکان وغیرہ سے ہر اہل ہے۔
 - (۲) اعتساب بالقول :- اس کا مطلب یہ ہے کہ زبان سے مذکورہ تمام تنزیہات کا اقرار کیا جائے۔
 - (۳) اعتساب بالجوارح :- اعضاء جوارح کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جہالت، گہریائی اور علوئے مرتبت کا اظہار کیا جائے۔ جیسے تمام قیام، قعود، روع، نیند و کھڑکیں۔
- اور کبھی دلالت حال سے بھی تفعیل ہوتی ہے کہ اس نے امکان و حدوث وغیرہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اس کا فاعل و صانع جسم کے سب سے بڑا ہے۔ یہ غری تفعیل غری کو بھی شامل ہے۔ جو بغیر اختیار کے صادر ہوتی ہے۔
تفعیل فعل کے بعد اس پر جانا جاتا ہے کہ یہاں پر تفعیل کا جو پہلا معنی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ لیکن اگر اسے جوارح معنی کا متعلق ذات باری تعالیٰ کے لئے ہو گا کہ ہے کہ بندہ اپنے اعتقاد کے ذریعہ یا قول کے ذریعہ

یا اعضاء جوارح کے ذریعہ یا دلالت حال کے ذریعہ تفعیل کو ذات باری تعالیٰ کی طرف منسوب کر دے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ آخر کی چاروں تسبیحات میں سے تین پہلی تسبیحات ذوی اعتقالات کے ساتھ مختص ہیں۔ اور آخر ذوی اعتقالات اور غیر ذوی اعتقالات دونوں کو عام ہے مگر یہ ان لوگوں کے قول پر ہے جو لوگ آیت کریمہ مسبح لہ ما فی السموات والارض، اور وان من شیء الا بسبح بحمدہ کی تفسیر تفعیل حالی سے کرتے ہیں لیکن جو لوگ ایسا نہیں مانتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح سے اللہ تعالیٰ کو اس بات پر قدرت ہے کہ وہ انسان کو قوت کو پائی اور نظر و فکر کی صلاحیت دی ہے جس کے ذریعہ وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح وغیرہ کرتا ہے ویسے ہی اس کو اس بات پر بھی قدرت ہے کہ وہ چاند و پند، شجر و نخل، انسان و آسمان اور دیگر مخلوقات کو اس بات کی صلاحیت عطا فرما دے کہ وہ بھی انسانوں کی طرح اللہ تعالیٰ کی تسبیح قوی کرنے لگیں۔ اس میں کوئی استعجال نہیں ہے۔ لہذا ان حضرات کے قول پر چاروں تسبیحات ذوی اعتقالات اور غیر ذوی اعتقالات سب کو عام ہیں۔

ثم للتسبیح شبه بالمرکبات العارضية من الحقائق المعاصلة فیستعدی عللاً اربعاً
للمسبح هو العلة الفاعلیة والقول والعمل والحال والاعتقاد كالعلة المادیة وتخصیصاتها
العارضہ لها من اظهار الصبر عن کل سوء بمنزلة العلة الصوریة و غایتها العکاس اشعة التنزه
الی المنزهین بالکسر فان المنزه بالفتح لا یزہ، من تنزیہهم بل هم یزہون بہ وحکذا حال
الحمد والصلوة.

توضیح :- پھر تفعیل کو کھانقہ واقعہ اور مرکبات خارجہ سے مشابہت حاصل ہے لہذا اس کے لئے چار عللیں رد کار ہیں تو مسبح علت فاعلیہ ہے اور قول و عمل حال و اعتقاد علت مادیہ کی طرح سے ہیں اور ہر نقص سے اظہار برأت کے ذریعہ وہ خصوصیات جو مسبح کو عارض ہوتی ہیں علت صوریہ کی منزل میں ہیں اور پاک کی چمک کا پاک بیان کرنے والوں کی جانب انعکاس ہوتا علت غائیہ ہے اس لئے کہ جس کی پاک بیان کی جائے (اللہ تعالیٰ) وہ تو خود پاک ہے ان کی پاک بیان کرنے سے پاک نہیں ہوگا یہ اس کی تفسیر کر کے خود پاک ہوں گے یہی حال ہمارا و صلوٰۃ کا بھی ہے۔

تفسیر :- چونکہ بحث کے طور پر شارح فرماتے ہیں کہ تفعیل ان مرکبات خارجہ کے مشابہ ہے جو خارج میں تحقیق موجود ہوں نہ کہ اختراعات مشابہت اس امر میں ہے کہ جس طرح مرکبات خارجہ کا صدور فاعل بخار سے ہوتا ہے اسی طرح تفعیل کا بھی اور جس طرح مرکبات خارجہ کے آثار و صیغہ ہوتے ہیں اسی طرح تفعیل کے بھی۔

لہذا جس طرح سے اس لوحیت کے مرکبات خارجہ علی اور بکر کو قتل ہوتے ہیں اسی طرح تفعیل بھی علی اور بکر کا قتلہ کرتی ہے۔

علم اربعہ کی توضیح :-

حالت :- جس کا کوئی اپنے وجود میں محتاج ہو جیسے کہ کرکٹ بڑھتی کی محتاج ہے۔ اس مثال میں بڑھتی حالت ہے اور

کری مطول۔

مطلوب :- جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہو جیسے کرسی اپنے وجود میں بروحی کی محتاج ہے اس مثال میں کرسی

مطلوب ہے اور بروحی ملت ہے۔

علت کی چار قسمیں ہیں:- (۱) علت قاطعی، (۲) علت مادی، (۳) علت صوری، (۴) علت غائی۔

علت فاعلی :- مانہ اشئی، جس نے کسی شئی کو جو دیا ہو جیسے کرسی کو نجار نے وجود دیا ہے۔

علت مادی:- ماہ اشیء بالقوة جس سے کوئی شئی بنے جیسے کرسی کے لئے لکڑی کے ٹکڑے۔

علت صوری :- ماہی اشئی بالفعل، کسی شیء کی شکل و صورت کو علت صوری کہتے ہیں۔ جیسے کرسی کی شکل و صورت۔

علت عاتی:- ملاحظہ ہو کسی شے کی غرض و عایت کو کہتے ہیں جیسے کرسی پر بیٹھنا اس میں علت قاعلی اور علت عاتی معلول کی

حقیقت و مابیت سے خارج ہوئی ہیں اور علت مادی و مصوری معلول فی مابیت و حقیقت کا جز ہوئی ہیں۔ علت مادی و مصوری میں وجود معلول سے ملے ہوئی ہے اور وجود معلول کے بعد ہوتی ہے۔ اور علت مادی و وجود میں معلول سے مقدم ہوتی ہے۔

چونکہ تسبیح مرکبات خارجیہ کے مشابہہ ہے لہذا مرکبات خارجیہ کی طرح سے یہ بھی غلّ اربعہ پر مشتمل ہے تو مسجد عاتق علیہ

ہے اور قول و عمل حال اور اعتقاد و ملت مادیہ کی طرح سے ہیں اور ہر نقص و عیوب حدوث و امکان سے ذات باری تعالیٰ کی اخصار، برائت کا مختلف تعبیر و علت صورت کا منزل میں سے اور ان تنہا سہات کے زور بندہ جو خود ماک و صاف ہوتا ہے

یہ علت عاصیہ ہے اس لئے کہ ان تخریبات سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک اور مبرا نہیں ہوتی بلکہ بندے خود ان تخریبات کی

برکت سے منزہ اور پاک و صاف ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تو بذاتہ پاک و صاف اور منزہ ہے یہی حال حمد اور صلاۃ کا ہے یعنی

مرد و مصلیٰ کے مابین اعتقاد و غیرہ علت و مادیہ کی منزل میں ہیں اور تخصیصات علت و صورت کی منزل میں ہیں۔ حامد اور مصلیٰ پر

حمد و صلاۃ کی شعاؤں کا انعکاس علت غائیہ ہے۔

اسراں :- بیج فامرکبات خارجیہ کے مشابہ ہونا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مرکبات خارجیہ سب فاعل مختار سے صادر ہوتے ہیں جبکہ تسبیح کی ایک قسم تسبیح قہری اور حانی سے جو فاعل مختار سے صادر نہیں ہوتا، اس لئے کہ تسبیح حج - تسبیح

ہوتی ہے اس میں شجر و حجر قائل مختار نہیں ہیں۔

جواب :- یہاں پر تصحیح کو جو مرکبات خارجہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے یہ اکثر کے اعتبار سے ہے یعنی تصحیح کی اکثر نوعیں

مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہوتی ہیں نہ کہ ہر ایک ملاحظہ حکم الکحل۔

اعتراض:- شارح نے قول و عمل حال اور اعتقاد کو علتِ مادیہ کی طرح سے کیوں کہا ہے، معنی کافی تفسیر کا کیوں داخل کیا گیا

اسی طرح سے تخصیصات خارجہ کو علت صورتیہ کی منزل میں کہا گیا ہیں علت صورتیہ جس کہا گیا۔

جواب :- اس لئے کہ قبول و عمل حال اور اعتقاد اور تخصیصات خارجہ اجسام کی قبیل سے نہیں ہیں جبکہ علت ضروریہ و علت

مادیہ اجسام کا خاصہ ہے۔

ما اعظم شأنه حال من ضمير مبحاته بتقدير القول اي مقولاً في حقّه ما اعظم شأنه.

ترجمہ:- کیا ہی عظیم ہے اس کی شان یہ پورا جملہ سائنس کی تعمیر سے حال واقع ہے سقولا فی حقہ ما اعظم شائتہ

کے قول کی تصدیق ہے۔

تشریح :- ما اعظم شانہ

ملاحسن فرماتے ہیں کہ اعظم شان کا پورا جملہ سبحانہ کی ضمیر و سے حال واقع ہے۔

اعتراض:- حال کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جملہ خبریہ ہوا اعظم ثنائیہ جملہ انشائیہ ہے کیونکہ میں نے تعجب ہے لہذا اس کا

حال بنیاد درست نہیں ہے۔

جواب :- ملاحظہ اس اعتراض کے جواب کے طور پر فرماتے ہیں کہ قول بمعنی مقول کی تفسیر سے ما اعظم شائد محال واقع

ہے۔ یعنی اصل عبارت یہ ہے کہ مباحثہ مقولاً فی حقہ ما اعظم شائعہ اور یہ جملہ کی صورت پر تحریر ہے۔ لہذا اس کا حال بننا درست ہو گیا۔

محققہ: ز. ا.

سین لے، یا اسم شانہ کے سنس یہ بحث فی ہے کہ ما عظم بظاہر جس جب معلوم ہوتا ہے اس سے کہ ماں جو فضل تعجب ہے اس کے ہم وزن ہے حالانکہ یہ فعل تعجب میں سے نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کو فعل تعجب میں سے مان لیا

جائے تو ذات باری تعالیٰ پر معاذ اللہ بحولیت غیر کا ایسا م لازم آتا ہے جس کی تحصیل یہ ہے کہ ما الفعل میں ماسیویہ کے

نزدیک موصوفہ ہے لہذا اس صورت میں ما اعظم شافہ میں ماشی عظیم کے معنی میں ہوگا اور ترکیب میں مبتدا واضح ہوگا اور اس کا المعجز ہوگا تو اب معنی نہ ہوگا کہ شہ، عظیم اعظم شافہ یعنی شی عظیم نے ذات ماری تعالیٰ کی شان کو بڑھا دیا اور لہذا

لازم آیا کہ ذات باری تعالیٰ کی عظمت شان بذا میں نہیں ہے بلکہ غیر کی محتاج ہے اور شخص کے نزدیک ماموصولہ ہے اور عبارت

یوں ہوگی الذی اعظم شانہ فیہو شی عظیم یعنی جس نے اللہ تعالیٰ کی شان کو بڑھایا وہی عظیم ہے اس صورت میں

جواب یہ ہے کہ ماضی کے جو معنی سیویہ اور انشائیہ نے بیان کئے وہ اصل معنی ہیں اور مصنف نے یہاں اس کو مجازی معنی میں استعمال کیا ہے یعنی استفہام کے معنی میں جو ایسے موقع پر تحریر اور تعجب کے اظہار کے لئے آتا ہے تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ اور اس کے صفات واقعیہ ایسے ہی ہیں کے سارے محققین و عقلاء ہجرت زدہ ہیں۔

لا یحد هذا القول بظاهره یحتمل ان یكون حالا من الشان او ضميره اعنی المتصل به الرابع الی الله سبحانه و علی الاول یكون الظاهر من الحد حدا یقف المحدود عنده ای شانہ تعالیٰ لا یقف عند حد لا یتجاوزہ و علی الثاني یكون الظاهر من الحد أما الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم فیکون معنی الکلام انه سبحانه وتعالیٰ لیس له طرف ونهایہ لخروجه تعالیٰ عن الكمیات والمتکممات واما الحد بمعنی المعروف المركب من الاجزاء الحقیقیة کما یشرع به قوله فی الحاشیة لانه بسیط ذهنًا وخارجًا.

توجہ :- اس کی حد نہیں کی جاسکتی یہ قول بظاہر شان یا ضمیر شان سے حال ہونے کا احتمال رکھتا ہے ضمیر شان سے مراد وہ ضمیر ہے جو شان سے متصل ہے اللہ سبحانہ کی طرف راجع ہے پہلی صورت میں حد سے بظاہر وہ حد مراد ہے جس کے پاس محدود ضمیر جائے یعنی اللہ تعالیٰ کی شان ایسی نہیں ہے جو کسی ایسی حد پر جا کر رک جائے کہ اس کے آگے وہ تجاوز نہ کر سکے اور دوسری صورت پر ظاہر یہ ہے کہ حد کا معنی یا تو طرف ہوگا جیسے خط کے لئے نقطہ اور سطح کے لئے خط اور جسم کے لئے سطح تو مصنف کے کلام لایحد کا معنی ہوگا اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لئے طرف اور نہایت نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ مقدرات اور ذو مقدرات سے پاک ہے یا حد اس معرف کے معنی میں ہے جو اجزاء و جہت سے مرکب ہو جیسا کہ مصنف کا قول جو حاشیہ میں ہے (لانه بسیط ذهنًا وخارجًا) اس کا پتہ دیتا ہے یعنی باری تعالیٰ کے لئے کوئی معرف نہیں ہے اس لئے ذات باری تعالیٰ ذہنا و خارجاً بسیط ہے۔

تفسیر :- لا یحد نحوی ترکیب کے لحاظ سے لا یحد میں متعدد احتمالات موجود ہیں۔

احتمال اول :- لا یحد جملہ متانہ ہے اس پر سوال یہ ہوا کہ جملہ متانہ ہمیشہ سوال مقدر کے جواب میں آتا ہے تو یہاں پر وہ سوال مقدر کیا ہے؟

جواب :- سوال مقدر یہ ہے کہ جب مصنف نے فرمایا کہ سبحانه ما اعظم شانہ تو کوئی قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ کیف تسبیحه وتقدیسہ المدلول علیہ بقوله سبحانہ ذات باری تعالیٰ کی تقدیس و تسبیح جس پر کہ لفظ سبحان ولایت کرتا ہے کی کیا کیفیت ہے؟ و کیف شانہ الذی یدل علیہ ما اعظم شانہ ذات باری تعالیٰ کی عظمت شان کا کیا عالم ہے جس پر کہ ما اعظم شانہ ولایت کرتا ہے تو اب اس کا جواب مصنف لا یحد سے دے رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی

تسبیح و تقدیس اور اس کی عظمت شان کا عالم یہ ہے کہ اس کی حد نہیں بیان کی جاسکتی۔

احتمال ثانی :- لا یحد ولا یصور شانہ کی صفت واقع ہے اس صورت میں اعتراض یہ واقع ہوتا ہے کہ شانہ اضافت الی الضمیر کی وجہ سے معرف ہے جبکہ لا یحد جملہ ہونے کی وجہ سے نکرہ۔ کیونکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہذا موصوف صفت میں مطابقت نہیں ہے جو کہ امر ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شان میں ابہام انتہائی درجہ تک پہنچا ہوا ہے لہذا یہ اضافت کی صورت میں بھی معرف نہیں ہو سکتا لہذا موصوف و صفت دونوں نکرہ ہو گئے۔

احتمال ثالث :- لا یحد ولا یصور، سبحانه کی ضمیر سے حال واقع ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ضمیر ذوالحال اور حال کے درمیان ما اعظم شانہ سے فصل لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فصل بالاضنی درست نہیں ہوتا، ما اعظم شانہ فصل بالاضنی نہیں ہے۔

احتمال رابع :- لا یحد ولا یصور لفظ شان سے حال واقع ہیں۔

احتمال خامس :- لا یحد ولا یصور ضمیر شان سے حال واقع ہیں۔

فاضل شارح نے اخیر کے دونوں احتمالات پر بحث کی ہے۔

بحث سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ حد کا معنی سمجھ لیا جائے۔ حد کا ایک معنی لغوی ہے اور ایک معنی اصطلاحی، حد کا معنی لغوی نہایت ہے، یعنی کسی شئی کی انتہا کو حد کہتے ہیں، اب نہایت کی دو صورت ہوگی، ایک نہایت عددی، یعنی ایسی انتہا جو اعداد کے لئے ہوتی ہے۔ دوسری نہایت مقداری، یعنی ایسی انتہا جو کسی مادی اور مجسم شئی کے لئے ہوتی ہے۔ نہایت عددی ایسے معدود میں ہوتی ہے جس میں تعدد اور تکثر ہو اس کو کم مفصل کہتے ہیں اور نہایت مقداری ایسے امور مادیہ کے لئے ہوتی ہے جن میں اجزاء و مقادیر پائے جاتے ہیں۔ اس کو کم متصل کہا جاتا ہے۔

حد کا معنی اصطلاحی وہ ہے جو مناطقہ کے عرف میں مستعمل ہے یعنی معرف جیسے کہ انسان کی حد حیوان ناطق ہے جو کہ انسان کا معرف ہے۔ اتنی بات ذہن نشین کر لینے کے بعد اب شارح کی بحث سمجھنا چاہئے۔ فرماتے ہیں کہ لا یحد ظاہر یہ احتمال رکھتا ہے کہ شان سے حال واقع ہو یا شان کی اس ضمیر سے جو ذات باری تعالیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

ظاہر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ لا یحد سے متصل جملہ ما اعظم شانہ حال واقع ہے تو یہی مناسب ہے کہ اس کا تابع بھی حال واقع ہو۔

ایک چھوٹا سا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے جو یہ فرمایا کہ ضمیر شان سے حال مانا جائے تو آخر ایسا کیسے ہو سکتا ہے جب کہ یہاں پر کوئی ایسی ضمیر نہیں موجود ہے جو شان کی طرف لوٹ رہی ہو تو اس کا جواب شارح نے یہ عبارت بڑھا کر اعنی المتصل به الرابع الی الله یعنی اس ضمیر سے حال مانا جائے جو شان سے متصل ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف راجع

ہے نہ کہ کسی ایسی چیز سے حال مانا جائے جو شان کی طرف لوٹ رہی ہو جیسا کہ ضمیرہ سے وہم ہوتا ہے۔

اتنی تفصیل کے بعد اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اگر لاسیدہ شان سے حال واقع ہو تو حد کے معنی لغوی کی دوسری شق نہایت مقدار اور حد کا معنی اصطلاحی مراد نہیں اور نہایت مقدار اور معرف کی نفی مراد نہیں اس لئے کہ شان خواہ باری تعالیٰ کی ہو خواہ ممکن اور مخلوق کی چونکہ یہ جسم اور جسمانیات سے نہیں ہے، لہذا تمام شانوں کی حالت یہی ہے کہ ان کی حد مقدار کی نہیں ہوتی تو اس مسئلے میں باری تعالیٰ کی کیا خصوصیت کے مقام میں اس کا ذکر ہوا ہی طرح کسی کی بھی شان کی حد منطقی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ شان کے لئے اجزاء حقیقی نہیں ہوتے تو شان الہی سے حد منطقی معرف کی نفی بھی بے فائدہ ہے۔

لہذا جب شان سے حال ماننے کی صورت میں دو شقیں باطل ہو گئیں تو پہلی صورت کے حد سے مراد نہایت عددی ہے۔ جو تعدد کو مستلزم ہوتی ہے دومراد ہوگی۔ اور معنی یہ ہوگا کہ لایحد یعنی اللہ تعالیٰ کی شان ایسی ہے جس کے لئے کوئی انتہا نہیں ہے جیسا کہ قرآن پاک خود شاہد ہے۔ کل یوم ہوفی شان۔

عسلی الثانی :- اور دوسرا احتمال جبکہ لایحد غیر شان سے حال واقع ہو تو حد کے معنی لغوی کی دوسری شق نہایت مقدار اور معرف جس سے ان تیسرے کے قول کی تردید ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہونے کا قائل ہے (بحوالہ قول اسلام) یا حد کا معنی اصطلاحی معرف مراد ہوگا پہلی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی طرف اور نہایت مقدار نہیں ہے اس لئے کہ نہایت مقدار کی کیا و حکمت اشیاء کے لئے ہوتی ہے یعنی ان چیزوں کے لئے ہوتی ہے جو ذمہ و مادہ اور دو مقدار اور قابل ایجاد و تخریب ہوتی ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ ان سے مراد مزہ ہے۔

دوسری صورت جب کہ حد معنی معرف ہو تو معنی یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی ایسا معرف نہیں ہے جو کہ اجزاء حقیقیہ سے مرکب ہو اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ ترکیب سے پاک و صاف ہے جیسا کہ خود مصنف نے حاشیہ میں تصریح کر دی ہے کہ ذات باری تعالیٰ اجزاء حقیقیہ سے مرکب نہیں ہے اس لئے کہ وہ ذمہ و مادہ خارج ہر طرح سے بسیط ہے۔

وبیانہ علی وجہ التحقیق بحیث لا یمازجہ سفسطہ علی ما اذی الیہ نظری ہوان الاجزاء الحقیقیۃ للشیء ما یدخل فی قوام حقیقۃ ائی ما یدخل فی ذاته ولا شک ان الذات محفوظۃ فی کلا نحوی الوجود الذہنی و الخارجی بناء علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن کما هو التحقیق فالاجزاء الداخلة حقیقۃ فی ذات الشیء تكون محفوظۃ فی کلا نحوی الوجود و حینئذ یثبت التلازم بالبرہان بین الاجزاء الحقیقیۃ الخارجیۃ و الذہنیۃ ومع قطع النظر عن القول بحصول الاشیاء فی الذہن بانفسہا نقول علی تقدیر القول بالمثال فی الذہن ایضاً ان الاجزاء الحقیقیۃ ما یكون داخلاً فی نفس قوامہا فاذا کان قوامہا فی الخارج فقط

فماجزاؤها الحقیقیۃ ہی الاجزاء الخارجیۃ فقط واما الاجزاء للمثال للشیء فلیس اجزاء للشیء بل للامر المبائن له وبالجملة ان التحدید المراد ہنا هو التحدید بالاجزاء الحقیقیۃ وھی عین الاجزاء الخارجیۃ او مستلزمۃ لها وعلی التقدیرین یلزم من نفی الاجزاء الخارجیۃ نفی التحدید الحقیقی المراد ہنا۔

ترجمہ :- وبیانہ علی وجہ التحقیق اور اس کا بیان تحقیقی طور پر اس حیثیت سے کہ اس میں خطا کی آمیزش نہ ہو جس کی طرف میری نظر گئی ہے وہ یہ ہے کہ شے کے اجزاء حقیقیہ وہ ہیں جو شے کی حقیقت کے قوام میں داخل ہوتے ہیں یعنی وہ اجزاء ذات شے میں داخل ہوں اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ذات وجود کی دونوں قسموں ذاتی اور خارجی میں سے ہر ایک میں محفوظ ہے، ذہن میں بذات خود اشیاء کے حصول کے قول کی بنا پر جیسا کہ یہی تحقیق ہے پس وہ اجزاء جو ذات شے میں حقیقتاً داخل ہوں وجود کی دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں محفوظ ہوں گے اور اس وقت اجزاء حقیقیہ، خارجیہ اور ذہنیہ کے درمیان تلازم برہان سے ثابت ہوگا اور حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن سے قطع نظر حصول اشیاء بامثالہا فی الذہن کے قول کی تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ وہ ہیں جو شے کے قوام میں داخل ہوں تو جب شے کا قوام صرف خارج میں ہوگا تو اس کے اجزاء حقیقیہ صرف اجزاء خارجیہ ہوں گے رہے مثال شے کے اجزاء تو وہ شے کے اجزاء نہیں اس امر کے اجزاء ہیں جو نفس شے کے مابین ہے، حاصل یہ ہے کہ جو متحدہ یہاں پر مراد ہے وہ اجزاء حقیقیہ کی تحدید ہے اور اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ کا عین ہیں یا ان کو مستلزم ہیں اور دونوں ہی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کی نفی سے تحدید حقیقی کی نفی لازم آئے گی جو یہاں مراد ہے۔

تشریح :- یہاں سے اشارے اجزاء حقیقیہ کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ استدلال سے قبل کچھ تمہیدی کلمات بھی پیش کر رہے ہیں۔ ان تمہیدی جملوں کا قائدہ اشارے کے قول سلم یسکن ققول من قال کی تشریح سے ظاہر ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ کی نفی کا بیان تحقیقی طور پر اس حیثیت سے کہ اس میں سفسطہ کی آمیزش قطعی نہ ہو جس کی طرف کہ خالص میری نظر گئی ہے اس طرح سے ہے۔ اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے چند معطلات کا کھتا ضروری ہے۔

اجزاء حقیقیہ :- شے کی ان اجزاء کو کہتے ہیں جن سے شے وجود میں آئے، یعنی جو شے کی مابیت اور حقیقت میں داخل ہوں۔

اجزاء ذہنیہ :- شے جب ذہن میں ہو تو اس کے وہ اجزاء جو ذہن میں ہوں گے انہیں اجزاء ذہنیہ کہیں گے۔

اجزاء خارجیہ :- شے جب خارج میں ہو تو اس کے وہ اجزاء جو خارج میں ہوں ان کو اجزاء خارجیہ کہنا چاہئے۔

اجزاء ذہنیہ و خارجیہ میں تحقیقی فرق

شی کے اجزاء ذہنیہ وہ ہوتے ہیں جو کئی شی پر محمول ہوتے ہوں اور آپس میں بھی بعض کا بعض پر حمل درست ہو جیسے کہ انسان کے اجزاء حیوان اور ناطق ہیں جو انسان پر محمول ہوتے ہیں بولا جاتا ہے، الانسان حیوان ناطق۔ اسی طرح بولا جاتا ہے المصنوع ناطق یا المصنوع حیوان۔ اور اجزاء خارجیہ وہ ہوتے ہیں جو کئی شی پر یا بعض کا بعض پر حمل نہ ہوتا ہو جیسے کہ جسم کے اجزاء حیوان اور صورت جسمیہ ہیں جو جسم پر محمول نہیں ہوتے اور نہ ہی حیوانی کا حمل صورت پر اور صورت کا حمل حیوانی پر صحیح ہوتا ہے۔ اتنی تفصیل کے بعد اتنا سمجھنا چاہئے کہ شی کے حصول فی الذہن کے تعلق سے کتنا مختلف اقوال ہیں بعض کا قول یہ ہے کہ جس طرح شی خارج میں موجود ہوتی ہے ویسے ہی ذہن میں شی کا وجود ہوتا ہے۔ عوارضات خارجیہ اور خصوصیات خارجیہ سے قطع نظر یہ قول اکثر صحیح ہے اور یہی رائج قول ہے اس کو حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن کہتے ہیں یعنی کس شی ذہن میں جاتی ہے نہ کہ کس شی۔ جب کہ بعض حکما کا قول یہ ہے کہ کس شی ذہن میں جاتا ہے نہ کہ کس شی، یہ قول مروج ہے اس کو حصول اشیاء باشباہا کہتے ہیں۔

ولا شک ان الذات محفوظة

ما نحن دہل کی تردید کے طور پر فرماتے ہیں کہ ذات شی کا ایک وجود فی الذہن ہوتا ہے اور ایک وجود فی الخارج ہوتا ہے تو جب شی خارج میں موجود ہوگی تو اس کے اجزاء حقیقیہ بھی خارج میں موجود ہوں گے اور جب شی ذہن میں موجود ہوگی تو اس کے اجزاء حقیقیہ ذہن میں موجود ہوں گے۔

اس لئے کہ شی کے اجزاء حقیقیہ شی سے منسلک نہیں ہوتے ورنہ شی ہی نہیں رہے گی لہذا شی جہاں بھی ہوگی اس کے اجزاء حقیقیہ بھی وہاں ہوں گے اس سے معلوم ہو گیا کہ اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں مختصر ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر ذہن میں خود مابیت کا ہی حصول ہوتا ہے تو جب خارج میں ذات مرکب ذات اجزاء ہوگی تب ہی اس کے وجود ذہنی میں بھی اجزاء ہوں گے اور جو مابیت خارج میں بسیط غیر ذات اجزاء ہوگی تو ذہن میں نہ ہوگی کہ اس اجزاء کمال سے پیدا ہوں گے؟ ایسا مابیت تو ذہن میں بھی بسیط ہی رہے گی تو بدستور ظاہر ہو گیا کہ اجزاء ذہنی کے لئے اجزاء خارجی لازم اور اجزاء خارجیہ کے لئے اجزاء ذہنی لازم تو جس مابیت کے اجزاء خارجی باطل ہوں گے اس کے اجزاء ذہنی بھی باطل ہوں گے یہ حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر ہے، اور حصول اشیاء باشباہا کی تقدیر پر صرف اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہوگی اس صورت میں اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں ہی مختصر ہوتے ہیں اس لئے کہ

باشباہا کی تقدیر پر اجزاء ذہنیہ شی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں ہیں بلکہ کس شی کے اجزاء ہوتے ہیں اور کس شی اور کس شی میں مغایرت ہے۔

بالجملة ان التحدید :- ملاسن فرماتے ہیں کہ متن میں لاسحد کے متن میں جو متحدہ مراد ہے اس سے مراد متحدہ حقیقی ہے تو اب لاسحد کا معنی ہوگا کہ ذات واجب الوجود کے لئے اجزاء حقیقیہ نہیں ہیں اور اجزاء حقیقیہ حصول اشیاء باشباہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کے متن میں اور حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کو مستزم ہیں اور ان دونوں میں بر تقدیر پر چاہے اجزاء حقیقیہ خارجیہ کے متن میں ہوں یا مستزم، اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہو جائے گی۔

وبیان نفیہا علی وجه التحقیق ان الواجب تعالیٰ وتقدس لو کان له اجزاء خارجية فلكون تلك الاجزاء عللاً له تعالیٰ ضرورة كون وجودات الاجزاء عللاً لوجود الكل وحینئذ یكون الكل معلولاً متاخراً عن علله فهذا المتأخر اما المتأخر الذاتی فقط اومع الزماني علی الاول یثبت الحدوث الذاتی وعلی الثاني الحدوث الزماني وكلا نحوی الحدوث مخصصان بالممكن فیکون الواجب ممكناً علی تقدیر القول بالاجزاء الحقیقیة والتحدید الحقیقی وحینئذ ثبت المطلوب بالبرهان القطعی۔

توجہ :- وبیان نفیہا علی وجه التحقیق "اور اجزاء خارجیہ کی نفی کا بیان تحقیقی طور پر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے اگر اجزاء خارجیہ ہوں گے تو وہ اجزاء ذات واجب تعالیٰ کے لئے علت ہوں گے اس امر کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ اجزاء کے وجودات کلی کے وجود کے لئے علت ہوتے ہیں اور اس وقت کل ایسا معلول ہوگا جو اپنی علتوں سے متاخر ہوگا تو یہ تاخر صرف ذاتی تاخر ہوگا یا ایک ساتھ ذاتی اور زمانی دونوں ہوگا پہلی تقدیر پر حدوث ذاتی ثابت ہوگا اور بر تقدیر زمانی حدوث زمانی بھی اور حدوث کی دونوں قسمیں ممکن کے ساتھ خاص ہیں، تو واجب تعالیٰ اجزاء حقیقیہ اور متحدہ حقیقی کے قول کی تقدیر پر ممکن ہو جائے گا اور اس وقت مطلوب برہان قطعی سے ثابت ہو گیا۔

مقتضوع :- وبیان نفیہا علی وجه التحقیق :- ہمارا دعویٰ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ خارجیہ یا ذہنیہ نہیں ہیں۔ عام ازیں کہ ان میں آپس میں سمیت ہو یا احترام، اس لئے کہ اگر ذات واجب کے لئے اجزاء ہوں گے تو وہ اجزاء علت ہوں گے اور ذات واجب تعالیٰ معلول ہوگی۔ اس لئے کہ یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ اجزاء کا وجود کلی کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے تو جب اجزاء علت ہوں گے واجب تعالیٰ معلول ہوگا تو یہ ضروری ہے کہ علت و معلول کے مابین تقدم و تاخر پایا جائے تو اس تاخر معلول میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو معلول کا تاخر صفا ذاتی ہوگا یا صفا زمانی ہوگا۔ یا دونوں ہوگا۔ غائی باطل ہے اس لئے کہ جز اور کل میں جو تقدم اور تاخر ہوتا ہے وہ ذاتی اور طبعی ہوتا ہے، لہذا اول کا احتمال صحیح

صرف ذاتی تاخر ہو ممکن ہوگا اسی طرح تیسرا احتمال کہ ذاتی زمانی کے ساتھ ہو ممکن ہوگا۔ لیکن ان دونوں احتمالات کی صورت میں ذات واجب تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ اس طرح کا تاخر حدوث کا خاصہ ہے تو ان دونوں صورت میں ذات باری تعالیٰ کا حادث بالذات یا حادث بالزمان ہونا لازم آتا ہے۔ خیال رہے کہ شارح نے صرف تقدم ذاتی، اور تقدم ذاتی مع اثر زمانی کا ہی ذکر کیا ہے۔ کیسے لازم آتا ہے یہ سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل بحث کا سمجھنا مناسب ہے۔

عند الفلاسہ تقدم اور حادث کی دو دو قسمیں ہیں تقدم بالذات، تقدم بالزمان، حادث بالذات، حادث بالزمان۔
تقدم بالذات :- جو اپنے وجود میں غیر محتاج نہ ہو جیسے کہ واجب تعالیٰ۔
تقدم بالزمان :- جو غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق نہ ہو جیسے کہ واجب تعالیٰ اور حکما کے نزدیک عقل عشرہ۔

حادث بالذات :- جو اپنے وجود میں غیر محتاج ہو جیسے عقل عشرہ اور سارا عالم۔

حادث بالزمان :- جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق ہو جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

علت :- جس پر معلول کا وجود موقوف ہو جیسے کہ عقل اول کے لئے باری تعالیٰ علت تامہ ہے۔

معلول :- جو اپنے وجود میں کسی محتاج ہو جیسے عقل اول جو باری تعالیٰ کا اپنے وجود میں محتاج ہے۔

تقدم کے اقسام

تقدم ذاتی :- متاخر متقدم محتاج ہو لیکن مقدم موخر کے وجود کے لئے علت تامہ نہ ہو۔ جیسے کہ ایک کا تقدم دوسرے پر یا تصور کا تقدم تصدیق پر۔

تقدم زمانی :- جس میں متقدم متاخر کے ساتھ ایک وقت میں جمع نہ ہو اور نہ ہی متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو جیسے کہ سکندر ذوالقمرین کا تقدم حضرت ابوبکر صدیق پر۔

تقدم بالشرف :- جس میں متقدم کو متاخر پر فضیلت حاصل ہو جیسے کہ حضرت ابوبکر کا تقدم حضرت علی پر۔

تقدم بالرتبہ :- جس میں متقدم کو کسی دوسرے کے اعتبار سے موخر سے قربت حاصل ہو جیسے صف ثانی کا تقدم صف ثالث پر۔
تو اب اگر ذات باری تعالیٰ کا تاخر فقط ذاتی ہو تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود میں اجزاء کا محتاج ہو جائے اور اسی کو حادث بالذات کہتے ہیں اور واجب تعالیٰ حدوث سے پاک ہے۔

اور اگر تاخر زمانی ہو تو اللہ تعالیٰ کا حادث بالزمان ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ ہر قسم کے حدوث سے پاک و صاف ہے اس لئے کہ حدوث امکان کی علامت ہے۔

ولم یکن لقول من قال ان الدلیل يقتضی لبطلان الاجزاء الخارجية دون الدهنیة، سبیل الی ہدم اساس المطلوب وبعبارة اخرى لك ان تقول فی بیان المطلوب ان الواجب تعالیٰ لو كانت له اجزاء یكون بحسب ذاته محتاجا الی نفس ذوات تلك الاجزاء وبحسب وجوده یكون محتاجاً الی وجود الاجزاء كما هو شان الذات والذاتی وبیناه علی وجه التحقيق فی بعض الحواشی فیكون الواجب تعالیٰ بحسب نفس ذاته عاریاً عن الوجود فان المحتاج الی شیء آخر ولو كان جزءاً یكون فاقداً للوصف المحتاج فیہ وفقدان الوجود هو العدم فیكون الواجب تعالیٰ بالنظر الی ذاته معدوماً وهذا ینافی معنی الوجوب الذاتی فانه عبارة عما لا یقبل العدم لذاته تعالیٰ.

ترجمہ :- "ولم یکن لقول" اور جس نے کہا کہ یہ دلیل اجزاء خارجہ کے بطلان کو چاہتی ہے نہ کہ ذہنیہ کا بطلان اس کے اس قول کے لئے مطلوب کی بنیاد منہدم کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔

بیان مطلوب میں تم بلفظ دیگر یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو واجب تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے ان اجزاء کی ذوات کا محتاج ہوگا اور اپنے وجود کے اعتبار سے ان اجزاء کے وجود کا محتاج ہوگا جیسا کہ ذات اور ذاتی کی شان ہے (کہ ذات اپنی ذاتیات کا محتاج ہوتی ہے) اور اس کو ہم نے تحقیقی طور پر بعض حواشی میں ذکر کیا ہے تو واجب تعالیٰ نفس ذات کے اعتبار سے وجود سے خالی ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جو کسی دوسری شیء کی طرف محتاج ہو، اگر چہ وہ جزئی ہو۔ وہ محتاج الیہ کے وصف محتاج فیہ سے خالی ہوتا ہے۔ اور فقہان وجود عدم ہے تو واجب تعالیٰ اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے معدوم ہو جائے گا اور یہ وجوب ذاتی کے معنی کے منافی ہے کیونکہ وجوب نام ہے اس کا جو ذات باری تعالیٰ کے لئے عدم قبول نہ کرے۔

ولم یکن لقول من قال

تشریح :-

اس عبارت سے فاضل شارح ملاسن نے محقق سندیلوی کے ایک اعتراض کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذکورہ توضیح کے بعد کسی اعتراض کا اب کوئی راستہ نہیں ہے۔

اعتراض :- محقق سندیلوی کا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ دلیل سے باری تعالیٰ کی بساط ذاتی ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ شیء اپنی ذات میں اور اپنے وجود میں کسی میں بھی اجزاء ذہنیہ کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ صرف اپنی ماہیت کے تحقق میں اجزاء ذہنیہ کی محتاج ہوتی ہے تو چونکہ شیء کا اجزاء ذہنیہ کی طرف احتیاج ذات اور وجود نہیں ہوتا تو اگر اب ذات واجب تعالیٰ کے

لے اجزاء ذہنیہ مان لے جائیں تو احتیاج کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

جواب:- ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ حصول اشیاء با نفسہا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجہ اور اجزاء ذہنیہ میں منحصر ہیں اور اجزاء خارجہ اجزاء ذہنیہ کو مستلزم ہیں تو جب اجزاء خارجہ کی نفی ہوگئی تو اجزاء ذہنیہ کی بھی نفی لازمی ہوگی۔ ورنہ وجود لزوم بغیر لازم کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور حصول اشیاء با شایعہا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ کی نفی لازم آئے گی اور یہی مطلوب اور مقصود ہے۔ رہ گیا سوال اجزاء ذہنیہ کا تو با شایعہا کی تقدیر پر یہی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں بلکہ مثال شی کے اجزاء ہوتے ہیں اور مثال شی اور شی کے مابین مغایرت ہے لہذا اجزاء ذہنیہ کی نفی کی ضرورت ہی نہیں۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یوں پیش کیا ہے کہ واجب بالذات کے لئے ضروری ہے کہ وہ ذاتا وجود اور تحقق ماہیت کسی میں بھی کسی غیر محتاج نہ ہو لہذا اگر ذات باری کے لئے اجزاء ذہنیہ مانے جائیں گے تو ایک اعتبار سے احتیاج کا احتمال لازم آئے گا۔ لہذا لازم آیا کہ ذات باری تعالیٰ ہر اعتبار سے بسیط ہے۔

بعبارة اخرى لك ان تقول

فاضل شارح نے یہاں سے تحدید حقیقی کی نفی پر ایک دوسری دلیل قائم کی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ذات واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہوں گے تو باری تعالیٰ اپنی ذات اور وجود میں اجزاء کی ذات اور وجود محتاج ہوگا اس لئے کہ ذات شی اپنے وجود اور ذات میں ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے جیسا کہ انسان اپنی ذات اور وجود میں حیوان تاطق کی محتاج ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی کسی کی محتاج ہوتا ہے تو محتاج محتاج الیہ کے وصف محتاج فیہ سے عاری اور خالی ہوتا ہے جیسا کہ زید اگر علم میں محدود محتاج ہو تو زید محتاج الیہ ہوا اور علم و وصف محتاج فیہ جس کا کہ زید محتاج ہے لہذا اب زید کے لئے ضروری ہے کہ ذات زید میں وصف محتاج فیہ (علم) نہ ہو ورنہ زید میں علم موجود ہو تو وصف علم میں یہ محدود محتاج نہیں ہوگا۔

تو جب ذات باری تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہوں گے تو چونکہ ذات باری اپنے وجود اور ذات میں اجزاء کے وجود اور ذات کی محتاج ہوگی لہذا ضروری ہے کہ اس صورت میں ذات باری تعالیٰ وصف محتاج فیہ (ذات اور وجود) سے عاری ہو تو اب لازم آئے گا کہ ذات واجب تعالیٰ معدوم ہو جائے۔ اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اس لئے کہ وجوب بالذات کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ عدم کو لذات قطعاً قبول نہ کرے لہذا ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ نہیں ہیں۔

وقد يستدل على المطلوب بان الواجب تعالى لو كان له اجزاء فاما ان يكون تلك الاجزاء ممكنات فيلزم من رفعها بحسب الذات رفع الواجب كذلك فلا يكون الواجب واجبا. او ممتنعات وهو ظاهر البطلان ضرورة ان امتناع الاجزاء يستلزم امتناع الكل. او

واجبات فيلزم تعددا لواجب و ايضا يلزم ان لا يكون الواجب تعالى حقيقة محصلة بل امرا اعتباريا فان الواجبات لا يعقل بينها علاقة الافتقار والاصارت ممكنة والتركيب الحقيقي لا يعقل بدون الافتقار.

ترجمہ:- اور کسی مطلوب (تحدید حقیقی) کی نفی پر یوں استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے تو بالذات ان کے رفع سے واجب تعالیٰ کا رفع لازم آئے گا۔ تو واجب واجب نہیں رہے گا یا وہ اجزاء محال ہوں گے اور یہ ظاہر البطلان ہے اس امر کے بدیہی ہونے کے سبب کہ اجزاء کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے یا وہ اجزاء واجب ہوں گے تو تعدد واجب لازم آئے گا، نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حقیقت واقعہ نہ ہو امر اعتباری ہو جائے اس لئے کہ واجبات میں علاقہ احتیاج نہیں ہوتا ورنہ وہ اجزاء واجب ہیں ممکن ہو جائیں گے اور ترکیب حقیقی احتیاج کے بغیر متصور نہیں ہوتی۔

وقد يستدل على المطلوب

یہاں سے فاضل شارح نے قاضی مبارک کی وہ دلیل جو انھوں نے تحدید حقیقی کی نفی پر قائم کی ہے نقل کی ہے اور پھر اس دلیل کی تضعیف بھی کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہوں گے یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے یا واجب ہوں گے یا متنع ہوں گے۔ تینوں احتمالات باطل ہیں، پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ وہ اجزاء اگر ممکن ہوں گے تو ان کے وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے اس لئے کہ متنع کے مقابل میں جو ممکن ہو لا جاتا ہے اس سے مراد امکان خاص ہوتا ہے اور امکان خاص میں وجود و عدم دونوں برابر ہوتا ہے لہذا یہاں پر بھی یہ اجزاء اگر ممکن ہوں گے تو امکان خاص کی بنا پر ان میں وجود و عدم برابر ہوں گے لہذا یہ اجزاء عدم کو قبول کریں گے تو اجزاء کے عدم سے واجب تعالیٰ کا بھی عدم لازم آئے گا لہذا وہ اجزاء ممکن نہیں ہوں گے اسی طرح سے یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ اجزاء امتنع ہوں اس لئے کہ یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ یہ بدیہی امر ہے کہ اجزاء کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے تو اب اگر باری تعالیٰ کے اجزاء امتنع ہوں تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ متنع ہو جائے اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اسی طرح سے یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ اجزاء واجب ہوں کیوں کہ اگر اجزاء واجب ہوں تو ان میں تعدد کی بنا پر تعدد واجب لازم آئے گا اور تعدد واجب محال ہے اور اس صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حقیقت واقعہ نہ ہو بلکہ امر اعتباری ہو، اس لئے کہ واجبات کے درمیان احتیاج کا تعلق نہیں ہوتا ورنہ اجزاء واجب نہ ہو کر ممکن ہو جائیں گے۔ جب کہ ترکیب حقیقی تقاضہ کرتی ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج ہو ورنہ ایسے اجزاء سے جن میں علاقہ احتیاج نہ ہو جو مرکب ہوگا وہ مرکب حقیقی نہ ہوگا بلکہ اعتباری بن جائے گا تو اگر واجب تعالیٰ کے اجزاء واجب ہوں گے تو واجب تعالیٰ امر حقیقی نہ بن کر امر اعتباری ہو جائے گا

جس کا کہ خارج میں وجود واقعی نہیں ہوتا ہے اور یہ واجب بالذات کے منافی ہے۔
وہذا البیان وان یقنع بہ الناظر ولكن لا یفہم المناظر فان تعدد الواجب تعالیٰ باطل
فی نفس الامر بدلیل شرعی و بیان عقلی خارج عن العقول المتوسطة کعقول العرفاء فانہم
یعلمون ذلك بالاعقول ايضا فی خلواتہم ومواقباتہم وصفاء اذهانہم ولكن لم یقم علیہ
برهان قوی یعد فی عالم العقول المتوسطة التي کلامنا فیہا. وكذا القول بحصر التركيب
الحقیقی فی الافتقار بین الاجزاء غیر مسلم بل یجوز ان یکون بینہا علاقة خاصة فی نفس
الامر معجولة لکنہ بنیاء یخرج عن الاعتباریة بمعنی الاختراع والانتزاع فقط۔

ترجمہ:- یا ایک ایسی ہی دلیل ہے جس پر ایک سلیم الطبع آدمی قناعت کر سکتا ہے لیکن مناظر اس پر خاموش نہیں رہے
گا اس لئے کہ تعدد وجہا کا بطلان نفس الامر میں دلیل شرعی اور اس بیان عقلی سے ہے جو حکما کی عقلوں سے خارج ہے مثلاً
ایسے مارتین کے قول سے تعدد وجہا باطل ہے جو تعدد وجہا کے بطلان کو اپنی عقلوں سے بھی جانتے ہیں نیز اپنی خلوتوں اور
اپنے مراقبات اور اذعان کے پاک و صاف ہونے کی وجہ سے بھی تعدد وجہا کے بطلان کو جانتے ہیں لیکن عقول متوسطہ کی
دنیا میں اس کے بطلان پر اب تک کوئی قوی دلیل قائم نہیں ہو سکی ہے جس میں ہماری گفتگو چل رہی ہے یوں ہی احتیاج بین
الاجزاء میں ترکیب حقیقی کا انحصار ناقابل تسلیم ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان کوئی ایسا مخصوص علاقہ ہو
جو نفس الامر میں مجبویہ الگ ہے جو جس سے کہ واجب تعالیٰ امور اعتباریہ یعنی امور اختر اعیہ امتزاعیہ سے خارج ہو جائے۔

تشریح:- هذا البیان وان یقنع بہ الناظر ولكن لا یفہم المناظر

اس عبارت سے ملاحظہ فرمائیے کہ مذکورہ دلیل کی تعریف کرنا چاہتے ہیں کہ یہ ایسی دلیل ہے
جس سے سلیم الطبع آدمی مطمئن ہو سکتا ہے اور اس پر قناعت کر سکتا ہے لیکن حقیقی اور تدقیقی نظر رکھنے والا مناظر اس دلیل کو کون
کر خاموش نہیں رہے گا اس لئے کہ تعدد وجہا کا بطلان نفس الامر میں اس دلیل شرعی سے ہے جو برہان منافع کے نام سے
مشہور ہے اور ایسے بیان عقلی سے ہے جو عقول متوسطہ یعنی حکما کی عقلوں سے خارج ہے مثلاً ایسے عارفین باللہ کی عقلوں سے
تعدد وجہا باطل ہے جو عارفین باللہ اپنی خلوت و جلوت اور توجہ الی اللہ اور اپنے اذہان و قلوب کے ہر قسم کے دوساں سے
پاک و صاف ہونے کی بنا پر جانتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا تعدد محال ہے لیکن تعدد وجہا پر کوئی ایسی برہان اب تک قائم نہیں
ہوئی ہے جس کو عقول حکما کی دنیا میں برہان شمار کیا جاسکے جب کہ یہاں پر گفتگو عقول حکما کی دنیا میں ہی ہے اسی طرح سے
یہ بھی کہنا کہ ترکیب حقیقی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج ہوتا قابل تسلیم ہے اس لئے کہ یہ
ممکن ہے کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج کے علاوہ کوئی ایسا علاقہ ہو جو علاقہ احتیاج تو نہ ہو لیکن کوئی نہ

کوئی علاقہ ضرور ہو جو ہمارے لئے نفس الامر میں مجبویہ الگ ہو یعنی جس کی حقیقت ہم نہ جانتے ہیں جس علاقہ مجبویہ الگ
کے ذریعہ مرکب امر اعتباری ہونے سے خارج ہو جائے اور امر حقیقی ہی رہے۔ (۱)

بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباینة فی الواقع کالجسودان مثلاً
لیہا وجودات خارجیة موی وجودات الاجزاء بمعنی کل واحد واحد واحکام
المجموعات تغایر فی نفس الامر لاحکام الاجزاء مغایرة فی الواقع ولا یفقر تلك
الوجودات والاحکام الی انتزاع المتزوع واعتبار المعبر فلو کان وجود الواجب تعالیٰ
کذا لک لا یستلزم الاستحالة علی طریق العقل المتوسط وان کان الامر علی خلاف ذلك
علی لسان الشرع والعقول القديمة للعرفاء فلا بد لاقامة البرهان المقنع للناظر والمناظر
المنصف من البیان الذی ذکرہ اولاً۔

ترجمہ:- بلکہ حق بات یہ ہے کہ وہ تمام مجموعات جو کہ اجسام متباینہ سے مرکب ہیں ان میں ایک دوسرے
سے ممتاز ہوتے ہیں جیسے کہ دیواریں ہیں ان کے لئے ایسے وجودات خارجیہ ہیں جو کل واحد واحد کے معنی میں ان کے
وجودات کے علاوہ ہیں اور مجموعات کے احکام نفس الامر میں اجزاء متفارقة فی الواقع کے احکام کے متفارقة ہوتے ہیں اور
وجودات اور یہ احکامات کسی استزاع متزوع اور اعتبار متبر کے تابع نہیں ہوتے تو اگر واجب تعالیٰ کا بھی وجود اسی طرح کا ہو تو
عقل متوسطہ کے طریقے پر کوئی استحلال لازم نہیں آئے گا اگرچہ بان شرع اور عارفین باللہ کی عقلوں قدر میں معاملہ اس کے
برخلاف ہے لہذا ناظر اور انصاف پسند مناظر کو خاموش کرنے والی برہان قائم کرنے کے لئے وہی بیان ضروری ہے جسے میں
نے پہلے ذکر کیا ہے۔

تشریح:- بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباینة۔

اس عبارت سے اس امر کا تحقیقی طور پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے مابین علاقہ احتیاج ضروری
ہے فرماتے ہیں کہ ایسی شے جو ایسے اجسام سے مرکب ہو جو اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے متباہن اور ممتاز ہوں جیسے کہ
دیوار ہے جو ایسی اینٹوں سے مرکب ہے جو اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہیں باوجود یہ کہ ان کے درمیان
علاقہ احتیاج نہیں ہے حالانکہ جو ان کا مجموعہ دیوار ہے وہ مرکب حقیقی ہے جو خارج میں موجود ہے جس کا حکم اس کے اجزاء
کے احکام سے مختلف ہے دیوار کے اجزاء بھی خارج میں موجود ہیں ان کا بھی الگ حکم ہے تو دیوار میں ان اجزاء سے ترکیب

(۱) دلیل منافع کو علامہ تھتازانی نے بھی دلیل اقامی کہا ہے مگر علامہ ابن حاتم نے اس کی سخت تردید کی ہے یوں ہی علاقہ احتیاج کے علاوہ علاقہ مجبویہ الگ
کو بھی علامہ تسلیم نہیں کیا ہے۔ اور ملاحظہ فرمائیے جو دیوار کی مثال دی وہ بھی صحیح نہیں کہ دیوار مرکب منافی ہے مرکب حقیقی نہیں۔

حقیقی پائی جاتی ہے اور دیوار ایسا مرکب حقیقی ہے جو اعتبار معتبر اور امتزاع متزوع کے تابع نہیں ہے اسی طرح سے ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اجزاء واجب ہوں ان میں علاوہ احتیاج نہ ہو اور وجود میں ایک دوسرے سے متباہن ہوں اور واجب تعالیٰ ان سے مرکب ہوں صورت میں عقول متوسط کی دنیا میں کوئی امتزاع لازم نہیں آئے گا اگرچہ یہ امر شریعت اور عارفین کی عقول قدسہ کے خلاف ہے لہذا اجزاء حقیقیہ کی نفی پر ایسی برہان کی ضرورت ہے جسے عام انسان کے ساتھ ساتھ تاقدار نہ نظر رکھنے والا منصف مناظر بھی تسلیم کر سکے لہذا اس کے لئے ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہے جسے کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔ مولانا عبدالحق خیر آبادی فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو دیوار کی طرح مرکب ماننے پر بھی تو وہی امتزاع لازم آئے گا کہ اجزاء کا وجود کل کے وجود پر مقدم ہوگا، اور ذات اجزاء سے موخر ہوگی، تاخر ذاتی ہو یا زمانی کے ساتھ۔

ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء التحليلية المدة دارية وغيرها من الامور الانتزاعية المحضة التي سموها الاجزاء على سبيل المسامحة ببيانات واهية فانه لا دخل له لاثبات المطلوب فان كلام المصنف ههنا وارد على التحقيق دون المسامحة والتخييل علا ان تلك الاجزاء انما تبطل لو بطل كونه تعالی جسمًا بالبرهان وما بطل به بل انما تبطل ذلك بلسان الشرع وفي عالم النظر ببيانات اشبه واخرى. هذا في الاجزاء المقدارية واما غيرها فانما تبطل لو بطل كون امر واحد بسيط في الخارج بحسب ذاته منشأ لانتزاع امور متشككة وهو خلاف الواقع كما بينا في مقام اخر ولا يسعه هذا المقام.

پھر یہاں اجزاء تحلیلیہ مقدار یہ اور غیر مقدار یہ یعنی خالص امور انتزاعیہ جنہیں مجازاً اجزاء کہتے ہیں ان سب کو کمزور دلائل سے باطل کرنا نقش غلطیوں سے ہوگا کیونکہ اثبات بطلان میں اس ابطال کا کوئی دخل نہیں کیونکہ حقیق کا کلام یہاں حقیق کے طریقے پر واقع ہے نہ کہ مجاز اور تخیل کے طریقے پر علاوہ ازیں یہ اجزاء باطل ہوں گے اگر اللہ کا برہان سے جسم ہوتا باطل ہو جائے حالانکہ باری تعالیٰ کی جسمیت کا بطلان کسی دلیل سے نہیں ہوا ہے بلکہ واجب تعالیٰ کا جسم ہونا لسان شرع سے باطل ہے اور عقل کی دنیا میں ایسے بیان سے جسم ہونا باطل ہے جو صحت کے مشابہ اور رسوا کن ہیں۔ یہ کلام اجزاء مقداریہ میں ہے رہے اجزاء غیر مقدار یہ تو ان کا بطلان اس وقت ہوگا جب کہ امر واحد بسيط فی الخارج کا بحسب الذات امور کثیرہ کے امتزاع کا منشا ہوتا باطل ہو جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کو دوسرے مقام پر بیان کیا ہے یہ تمام اس کی وسعت نہیں رکھتا۔

تشریح:- ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء المقدارية.

اس عبارت سے لاسن نے قاضی مبارک کی اس دلیل پر تائید تبصرہ کیا ہے جو انھوں نے ذات باری تعالیٰ کی

مطلق بساطت کو ثابت کرنے کے لئے قائم کی ہے قاضی مبارک نے ذات باری تعالیٰ کی مطلق بساطت کو ثابت کرنے کے لئے ذات باری تعالیٰ سے ان اجزاء تحلیلیہ کی نفی کی ہے جو تقسیم تخلیلی اور وہی کے بعد حاصل ہوتے ہیں اجزاء تحلیلیہ کو سمجھنے کے لئے تقسیم کی تفصیلی بحث سمجھ لینا چاہئے تقسیم کی طرح سے ہوتی ہے ایک تقسیم تفلیکی ہے اور ایک تخلیلی، تقسیم تفلیکی کی تین قسمیں ہیں، قطعی، کسری، اور خرقی، تقسیم تخلیلی کی دو قسمیں ہیں وہی اور فرضی۔

تقسیم تفلیکی:- اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے بعد خارج میں اجزاء الگ الگ ہو جائیں۔

تقسیم تخلیلی:- اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے بعد خارج میں اجزاء الگ الگ نہ ہوں بلکہ جو اس میں صورت واحدہ ہوتی ہے اس کا عدم فرض کر لیا جاتا ہے۔

تقسیم قطعی:- اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو کسی ایسے آلہ کے ذریعہ ہو جس میں اثر اور نفوذ کی صلاحیت ہو جیسے کہ چاقو کے ذریعہ کسی کے جسم کو کٹنے کے لئے کر دیتا۔

تقسیم کسری:- اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو مصداقت شدیدہ سے ہو جیسے کسی لکڑی کا توڑ دینا۔

تقسیم خرقی:- اس تقسیم تفلیکی کو کہتے ہیں جو مصداقت خفیفہ سے ہو جیسے کسی کاغذ کا پھاڑ دینا۔

تقسیم وہی:- اس تقسیم تخلیلی کو کہتے ہیں جس کے بعد ہر حصہ کو ذہن جدا جدا پہچان لے، مثلاً کسی لکڑی کا کچھ حصہ سرخ ہو اور کچھ حصہ سیاہ ہو تو ذہن دونوں حصوں کو پہچان لے گا یا کسی لکڑی کے درمیان ایک نقطہ فرض کر لیا جائے تو لکڑی کے ایک جانب ایک حصہ ہوگا دوسری جانب دوسرا حصہ ہوگا۔

تقسیم فرضی:- اس تقسیم تخلیلی کو کہتے ہیں جس کے بعد ذہن ہر حصہ کو الگ الگ نہ پہچان سکے مثلاً اگر ایک لکڑی لکڑی ہو تو ذہن سمجھ جائے گا کہ اس کے دو حصے ایک ایک ہاتھ کے ہیں لیکن ان دونوں حصوں میں کون سا حصہ کہاں سے شروع ہوگا ذہن اس کو پہچان نہیں سکے گا۔

اجزاء تحلیلیہ میں ذہنا شے کے اجزاء الگ الگ ہوتے ہیں قاضی مبارک نے اجزاء تحلیلیہ کی نفی کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ لاسن سے جب حد کا لغوی معنی مراد لیا جائے گا تو اس سے نہایت مقداری مراد ہوگی جس میں اجزاء تحلیلیہ ہوتے ہیں لہذا اگر اللہ تعالیٰ سے اجزاء تحلیلیہ کی نفی نہیں ہوگی تو مطلق بساطت ثابت نہیں ہوگی صرف اجزاء خارجیہ اور اجزاء حقیقیہ اور ذہنیہ کی نفی سے ذات باری تعالیٰ کا ذہنا و خارجاً بسيط ہونا لازم آئے گا لیکن تخلیلیہ وہ بسيط نہیں ہوگی جب کہ یہ ضروری ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے ہر قسم کی بساطت ثابت کی جائے۔ ملا حسن کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ

کی مطلق بساطت ثابت کرنے کے لئے اجزاء تجلیلیہ کی نفی کرتا یہ افادہ میں سے ہے اور یہ ایک لغو بات ہے اس لئے کہ اجزاء تجلیلیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یہی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں ان پر اجزاء کا اطلاق مساحت کے طریقے پر ہوتا ہے وہیات و لیلوں کے ذریعہ۔ لہذا اجزاء تجلیلیہ کی نفی کا مطلوب کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ مصنف کا جو کام یہاں پر وارد ہے اور ذات باری تعالیٰ سے جو اجزاء احدیہ کی نفی کی جارہی ہے یہ علی سبیل تحقیق ہے نہ کی علی سبیل المسامحة و التخییل۔

اعلان تلک الاجزاء انما تبطل

یہاں سے ملاحظہ فرمائیے کہ جس مباحثہ کی دلیل کی قاضیت کو دوسرے طریقے سے ثابت کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے اجزاء تجلیلیہ کا ابطال اسی وقت ہوگا جب کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے جسمیت کو دلائل کے ذریعہ باطل کر دیا جائے حالانکہ ذات باری کی جسمیت کے بطلان پر حکماء نے اب تک کوئی قابل قدر اور تحقیقی دلیل قائم نہیں کی ہے۔ جتنی بھی دلیلیں بطلان جسمیت پر حکماء نے قائم کی ہیں وہ سب انتہائی کمزور اور بے بنیاد ہیں۔ سو ان اور صحت کے مشابہ ہیں تاہم بطلان جسمیت پر شرعی دلیل ضرور قائم کی گئی ہے۔

علامہ فضل حق خیر آبادی فرماتے ہیں کہ یہاں شارح خود اپنی کئی ہونئی بات بھول رہے ہیں۔ (۱)

هذا فی الاجزاء المقداریہ

فرماتے ہیں کہ ان اجزاء تجلیلیہ کا بطلان جسمیت کے بطلان پر موقوف ہے یہ اجزاء مقداریہ کی صورت میں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ سے اجزاء تجلیلیہ مقداریہ وغیرہ کی نفی ہوگی بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا باطل ہو جائے، لیکن اگر اللہ تعالیٰ کو ان امور استزاعی سے مرکب مانا جائے تو اس کا ابطال اس وقت ہوگا جب کہ پہلے یہ باطل کر دیا جائے کہ امر واحد بسیط فی الخارج سے حسب الذات امور کثیرہ مختلفہ کا استزاع نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ یہ بھی خلاف واقعہ ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی واحد جو خارج میں بسیط ہو امور مختلفہ کثیرہ کے لئے منشأ استزاع ہو جائے جیسے کہ کرہ میں ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اس لئے کہ کرہ شی واحد بسیط ہے باوجود اس کے یہ منطقہ وائر کبار اور چھوٹے دائرے اور قطب اور محور جو مختلف امور ہیں اور مختلف الامکا م والا آثار ہیں اور ان سب کے لئے کرہ منشأ استزاع ہے ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ ذات باری تعالیٰ امر واحد بسیط ہو اور اس سے مختلف امور کا استزاع کیا جاسکے۔

(۱) اس سے پہلے خود اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور واجب کا ممکن ہونا محال ہے تو جب ذات باری کے لئے اجزاء ممکن ہوتے تو اس کا جسم ہونا باطل ہے نیز شارح نے لاسحد کی شرح میں خود اقرار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ کم ہے نہ جسم۔

علامہ عبدالحلیم صاحب فرنگی مکی فرماتے ہیں کہ ذات باری پر کرہ کا قیاس قیاس مع الفارق اور غلط ہے اس لئے کہ ذات باری بسیط محض ہے اس میں کوئی جزء نہیں ہے اور کرہ بسیط محض نہیں ہے اس میں بے شمار اجزاء مقداریہ ہیں اس سے احکام مختلفہ مترتب ہوتے ہیں۔

ولا يتصور على صيغة المجہول. ای لا يتصور بالکنه و بکنه اما الاول فقد ظهر بطلانه بما مر من ابطال الاجزاء الحقيقية فان العلم بالکنه انما يكون بها واما الثاني فلان الوجود الخاص للواجب وتخصه عين ذاته تعالى ومن البين ان الشخص الخارجی اب من ان يكون الشخص به من حيث هو كذلك حاصل في ذهن من الاذهان سيما اذا كان الشخص واجبا لذاته تعالى فان الواجب بالذات يكون غنيا بالذات عن الجاعل فلو حصل ذاته تعالى في الذهن يكون متشخصا به فهذا الشخص اما ان يكون هو الشخص الخارجی بعينه فيلزم الاحتياج الى المحلل فيحتاج الى العلة الجاعلية او يكون مغايرا له فيلزم ان يكون للشخص الواحد تشخصان وهو باطل۔

ترجمہ:- لای تصور مجہول کے صفیہ پر معنی یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور تصور بکنہ نہیں کیا جاسکتا لیکن اول تو اس کا بطلان اس دلیل سے ظاہر ہے جو اجزاء اہمیت کے ابطال کی گزر چکی ہے کیونکہ علم بالکنہ اجزاء اہمیت سے ہی ہوتا ہے لیکن ثانی تو اس لئے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور اس کا تشخص اس کی ذات کا عین ہے اور یہ واضح ہے کہ تشخص خارجی اس بات سے روکتا ہے کہ اس سے متشخص اور متصف ہونے والی شی اس حیثیت سے ذہنوں میں سے کسی ذہن میں حاصل ہو بالخصوص جب کہ وہ شخص واجب لذات ہو اس لئے کہ واجب بالذات جاعل سے بالذات بے نیاز ہوتا ہے تو اگر واجب تعالیٰ ذہن میں حاصل ہو تو ذہن میں وہ متشخص ہوگا تو یہ تشخص یا تو بعینہ تشخص خارجی ہوگا تو محل کی جانب احتیاج لازم آئے گا تو واجب تعالیٰ علت جاعلیہ کا محتاج ہو جائے گا یا تشخص ذاتی تشخص خارجی کے مغایر ہوگا تو لازم آئے گا کہ شخص واحد کے دو تشخص ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

تشریح:-

لا يتصور

اس کا عطف لایحد پر ہے اور لاسحد کی طرح سے یہ بھی معروف و مجہول دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے اگر معروف پڑھیں گے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تصور نہیں کرتا یعنی ذات باری تعالیٰ کو کسی چیز کا علم بذریعہ تصور نہیں ہوتا اس لئے کہ تصوری سے جوشی کا علم ہوتا ہے اس میں شی کی صورت ذہن میں چھٹی ہے تو اس چھٹی ہوئی شی کے ذریعہ ذہن میں شی کا علم ہوتا ہے اور یہ علم حصولی ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ان سب سے بر اور منزہ ہے اس کا علم حصولی نہیں، اور اگر مجہول پڑھا جائے

تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا لیکن اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق نہیں کیا جاسکتا ایسا نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ حضور ہوتی ہے اس لئے کہ فیض تشاہد میں اللہ تعالیٰ کو مضمون بنایا جاتا ہے مثلاً اللہ حسی یا اللہ عالم یا اللہ رزاق وغیرہ اب اگر اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق نہ ہو تو ان تشاہدات میں ذات باری تعالیٰ پہ با ترتیب قی، عالم یا رزاق وغیرہ کا حکم لگا دیتا ہے تو ہوگا کیونکہ احکام لگانے کے لئے ضروری ہے کہ مضمون کا تصور کم از کم یہہ ماضور ہو ورنہ حکم کی پہنچ نہ ہوگا لہذا اس بات کی توضیح ضروری ہے کہ یہ بتایا جائے کہ ذات باری تعالیٰ کا کون سا تصور ممکن اور کون سا تصور ممکن نہیں ہے اس کے لئے مندرجہ ذیل امور کا سمجھنا ضروری ہے۔ تصور کی چار قسمیں ہیں تصور بالکلیہ، تصور بکچھ، تصور بالوجہ، تصور بوجہ۔ تصور بالکلیہ: کسی شے کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہواں طور پر کہ ذاتیات کو فی حق کے تصور کے لئے آکر اور ذریعہ بنایا جائے جیسے کہ انسان کا تصور حیوان اور باحق کے ذریعہ ہواں طور پر کہ حیوان اور باحق کو انسان کی معرفت کے لئے آکر اور ذریعہ بنایا جائے۔ تصور بکچھ: کسی شے کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہو لیکن ذاتیات کو اس کی معرفت کے لئے آکر اور ذریعہ بنایا جائے جیسے انسان کا تصور حیوان باحق کے ذریعہ ہو لیکن حیوان باحق کو اس کے لئے آکر اور ذریعہ بنایا جائے یعنی الصفات بالذات ذاتیات کی طرف ہو۔ جس کو اصطلاح میں کشف کہا جاتا ہے۔ تصور بوجہ: یہ مشہور مفہیم ہے اور اس کا ایک معنی غیر مشہور بھی ہے وہ یہ کہ نفس شے ذہن میں آجائے اور نفس شے کا ذہن میں حضور کی شکل و صورت کے ذریعہ ہو جیسا کہ علم حصولی میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں شے کا جو علم ہوتا ہے یہ ذاتیات کے ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ ذہن میں غلطہ مرتسم ہو جاتی ہے یا نفس شے کا ذہن میں حضور ارتسام کے ذریعہ نہ ہو بلکہ وہ بغیر ارتسام کے ذہن میں حاضر ہو جائے۔ تصور بالوجہ: شے کا تصور اس کے عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو حصول شے کے لئے آکر اور ذریعہ بھی بنایا جائے جیسے انسان کا تصور خشک و کتابت سے ہو اور خشک و کتابت کو انسان کے تصور کے لئے آکر اور ذریعہ بھی بنایا جائے۔ تصور بوجہ: کسی شے کا تصور اس کی عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو آکر اور ذریعہ نہ بنایا جائے۔ ان چاروں طریقوں میں سے ذات باری تعالیٰ حضور بالوجہ اور بوجہ ہو سکتی ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن تصور بالکلیہ اور بکچھ بالعمی مشہور یہ ممکن نہیں ہے نہ باری تعالیٰ خود اپنی ذات کا تصور بالکلیہ اور بکچھ بمعنی مشہور کر سکتا ہے اور نہ ہی ممکنات میں سے کوئی جیسے نہ عمر و بکرہ وغیرہ ان دونوں صورتوں کے ذریعہ ذات باری کا علم حاصل کر سکتے ہیں لیکن تصور بکچھ کا جو غیر مشہور معنی ہے اس کی جو دوسری شے ہے وہ انسان کے لئے تو محال ہے لیکن ذات باری کے لئے تو ممکن ہے بلکہ یہ واقع بھی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم اس کے ذریعہ ہے اور تصور بکچھ کا جو غیر مشہور معنی ہے

اس کی جو پہلی شے ہے، وہ ذات باری تعالیٰ کے لئے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تفصیل حاصل لازم آتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کا علم علم ضروری کے ذریعہ پہلی ہی سے ہے تو ارتسام کے ذریعہ چاہے ممکن نہیں ہے اور یہ تصور انسان کے لئے بھی ممکن نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف بھی ضرور ہے لیکن اختلاف امکان میں ہے عدم یقین میں سب کا اتفاق ہے لیکن تصور کی پہلی دو ذیلی شعبوں میں سے پہلی شے تصور بالکلیہ اس کا بیان ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں شے کا تصور اس کی ذاتیات جو اس کے ارتسام کے ذریعہ ہوتے ہیں کے ذریعہ ہوتا ہے وہ ذات باری تعالیٰ سے ارتسام حقیقی کی نفی پر دلیل واضح کے ضمن میں گذر چکی۔

واما الاتی فلان الوجود الخاص للواجب وتبشخصه عين ذاته
یہاں سے فصل شارح نے اس امر پر دلیل قائم کی ہے کہ ذات باری کا تصور بکچھ کیسے نہیں ہو سکتا لیکن اس کے ذریعہ مندرجہ ذیل مضبوطیات کا سمجھنا ضروری ہے۔

ماہیت: - شے من حیث حقیقی قطع نظر کسی صفت سے تصارف کے امتداد ہے۔
وجود: - ماہیت من حیث الاتصاف صفت الوجود ہے۔
تخصیص: - سو و عوارضات جو شے کو اس کے تصیص ماعدات سے متماثر کر دیتی ہیں۔

تصور بکچھ کے بیان کی دلیل تین مقدمات پہنچی ہے اول یہ ہے کہ ذات باری کا وجود اس کا تخصیص انسانی کی ذات ان سب میں عینیت ہے یعنی ذات باری کا جو تخصیص ہے وہی اس کا وجود ہے اور جو اس کا وجود ہے وہی اس کا تخصیص ہے ہاں ممکن میں یہ ضرور ہے کہ تخصیص اور وجود ممکن میں عینیت نہیں ہوتی اور مقدمات یہ ہے کہ تخصیص خارجی اس بات سے مانع ہے کہ وہ چیز ذہن میں تخصیص خارجی کی حیثیت سے سمجھی ہو جائے مابعد اگر یہ حیثیت نہ ہے تو تخصیص خارجی ذہن میں سمجھی ہو سکتا ہے جیسے کہ شے خاص خارجیہ کا حصول ذہن میں مابعد تکلیف کے ذریعہ ہوتا ہے کیا یہ بات واضح نہیں ہے کہ اگر اگر آگ ذہن میں آئے تخصیص خارجی کے ساتھ حاصل ہو جائے تو آخر اس ذہن لازم آئے گا حالانکہ آگ ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور آخر اس ذہن میں ہونا لہذا معلوم ہوا کہ تخصیص خارجی تخصیص خارجی کی حیثیت سے ذہن میں سمجھی نہیں ہو سکتا عام اثر اس کو واجب کا تخصیص ہو یا ممکن کا تیسرا مقدمات یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کسی حامل کا حامل ہو سکتا ہے۔

اسے مقدمات کے بعد اب ہم بیان تصور بکچھ پر دلیل اس طرح پیش کریں گے کہ اگر واجب بکچھ کی ذہن میں حاصل ہو اور واجب لڑائی کا تصور ہو تو یہی طور پر ذہن میں ممکن اور ممکن ہوگا تو یہ تخصیص خارجی یا تو تخصیص خارجی کا حامل ہوگا یا غیر ہوگا اگر نہیں ہوگا تو ذات باری تعالیٰ کا اپنے وجود اور تخصیص خارجی میں شے کی طرف جو گئی کہ ذہن میں ہے اس بات لازم آئے گا تو ذات باری تعالیٰ علت جہاں تک ممکن ہو جائے گی اور یہ تیسرے مقدمات کا ابطال ہے تو ذات باری ممکن ہو جائے گی

اور یہ واجب کے منافی ہے اور اگر یہ شخص ذہنی شخص خارجی کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ شخص واحد متشخص ہو جائے دو شخصیات سے اور شخص واحد کا دو شخص ہونا باطل ہے۔

فان قلت لا مضایقة اذا كان احدهما خارجيا والاخر ذهنياً وانما يلزم الاستحالة ولو كانا من جنس واحد قلت تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض به عن جميع ما عداه سواء كان كلياً او جزئياً خارجياً او ذهنياً فاذا حصل للشخص الخارجی بسبب التشخص الخارجی امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال. **توجہ:** - اگر تو یہ کہے کہ شخص واحد کے دو تشخص ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے جب کہ ان دونوں میں سے ایک خارجی ہو اور دوسرا ذہنی ہو استعمال اس وقت لازم آئے گا جب کہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں جواب یہ ہوگا کہ کسی کے تشخص کا مطلب یہ ہے کہ وہ معروض کے امتیاز کا فائدہ دے جسے ماعدات سے معروض کی حیثیت سے، عام ازیں کہ جسے ماعدات کلی ہوں یا جزئی خارجی ہوں یا ذہنی تو جب شخص خارجی کے لئے تشخص خارجی کے سب سے اس کے جسے ماعدات سے امتیاز کا فائدہ حاصل ہو گیا ہے تو اس کا جو تشخص ذہنی ہے یا تو اس کے جسے ماعدات سے امتیاز کا فائدہ نہیں دے گا تو وہ تشخص نہیں ہوگا یا جسے ماعدات سے امتیاز کا فائدہ دے گا تو تشخص حاصل لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔

تشریح:- فان قلت لا مضایقة اذا كان احدهما خارجيا.

یہاں سے ملاحظہ فرمائیے کہ تشخص ذہنی کی تعریف میں اس کی دلیل پر وارد کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شخص واحد کے دو تشخصات کا بطلان مطلق ہو یہ نہیں تسلیم نہیں ہے بلکہ شخص واحد کے دو تشخص کا بطلان اس وقت ہوگا جب کہ دو تشخص ایک ہی جنس کے ہوں خارج کے یا ذہن کے مثلاً زیادہ کا دو تشخص ہو اور دونوں تشخص خارجی ہوں یہ باطل ہے اسی طرح سے زیادہ کا دو تشخص ہو اور دونوں ذہنی ہی ہوں یہ بھی باطل ہے لیکن اگر شخص واحد کے دو تشخص دو جنس کے ہوں مثلاً زیادہ کا ایک تشخص خارجی ہو اور ایک تشخص ذہنی تو یہ جائز ہے اس لئے کہ تشخص خارجی کے ذریعہ زیادہ ان جمیع ماعدات سے ممتاز ہوگا جو اس کے تشخص خارجی میں شریک ہیں اور تشخص ذہنی کے ذریعہ ان جمیع ماعدات سے ممتاز ہوگا جو اس کے تشخص ذہنی میں شریک ہیں آپ کی دلیل سے جو تشخص محال ہیں وہ لازم نہیں آتا اور جو تشخص لازم آتا ہے وہ محال نہیں ہوتا ہے۔ **قلت:-** جواب کی تقریر یہ ہے کہ دو تشخص مطلقاً باطل ہے عام ازیں کہ ایک جنس کے ہوں یا دو مختلف جنسوں کے کیا تم جانتے نہیں ہو؟ کہ تشخص نام ہے اس کا جو شے کو اس کے جسے ماعدات سے ممتاز کر دے عام ازیں کہ وہ جسے ماعدات موجود ذہنی الخارج ہوں یا موجود ذہنی الذہن کلی ہوں یا جزئی تو اگر اب شے واحد کے دو تشخص مان لئے جائیں ایک خارجی اور ایک ذہنی تو

یا تو دونوں تشخص کا مجموعہ جمیع ماعدات سے امتیاز کا فائدہ دے گا یا نہیں اگر مجموعہ امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو مجموعہ تشخص ہی نہیں رہ جائے گا اور اگر مجموعہ امتیاز کا فائدہ دیتا ہے تو مجموعہ دو تشخص نہیں ہوگا اس لئے کہ تشخص اس کو کہتے ہیں جو مطلقاً جمیع ماعدات سے امتیاز کا فائدہ دے اور جب دونوں مل کر امتیاز کا فائدہ دے رہے ہیں تو وہ ایک تشخص ہوگا اور اگر دونوں میں سے ہر ایک تشخص امتیاز کا فائدہ دیتا ہے مثلاً تشخص ذہنی بھی امتیاز کا فائدہ دیتا ہے تشخص خارجی کے ساتھ ساتھ تو تشخص حاصل لازم آئے گی اس لئے کہ تشخص خارجی نے تو امتیاز کا فائدہ دے ہی دیا ہے تو تشخص ذہنی وہ فائدہ کیسے دے گا جو فائدہ پہلے ہی حاصل ہو چکا ہے۔

و ح یظهر فساد ما زعم البعض من ان يكون الواجب لذاته بحسب وجوده وتشخصه الخارجی واجباً بالذات ویكون بحسب التشخص الذهني ممكناً بالذات نعم تعدد التشخصات الذهنية او الخارجية او المختلطة من القبيلتين انما يعقل للطابع الكلية فيحصل لها الامتياز فی ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ویحصل الامتياز الاخر كذلك فی ضمن شخص آخر فهذا الامتياز للاشخاص بالذات وللطابع بالعرض.

توجہ:- اور اس وقت وہ فساد ظاہر ہو گیا جو بعض لوگوں نے گمان کیا ہے کہ واجب لذات اپنے وجود اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اور اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو ہاں تشخصات ذہنیہ یا خارجیہ کا تعدد یا ایسے تشخصات کا تعدد جن میں سے بعض خارجی ہوں بعض ذہنی تو یہ طابع کلیہ کے لئے متصور ہو سکتا ہے تو طبیعت کلیہ کو امتیاز جمیع ماعدات سے حاصل ہوگا کسی شخص کے ضمن میں اس کے تشخص کے واسطے سے پونہی دوسری طبیعت کلیہ کو دوسرے شخص کے ضمن میں امتیاز حاصل ہوگا تو اشخاص کے لئے امتیاز بالذات ہوگا اور طابع کلیہ کے لئے بالعرض۔

تشریح:- و ح یظهر فساد ما زعم البعض

اس عبارت سے فاضل شارح نے محقق سند یلوی کے اس محرم کے فساد کا اظہار کیا ہے جس میں انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب لذات اپنے وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے محل کا محتاج ہو جائے چونکہ تشخص ذہنی حال فی الذہن ہوتا ہے اور حال محل کا محتاج ہوتا ہے اور امتیاز مستلزم امکان ہے۔

محقق سند یلوی فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ واجب بالذات کے منافی وہ امکان ہے جو وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے ہو اور وہ امکان جو تشخص ذہن کے اعتبار سے ہو وہ واجب بالذات کے منافی

نہیں ہے۔
ملاحظہ فرماتے ہیں کہ محقق سندیلوی کے اس اعتقاد کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ شے واحد کے دو تشخص ہو سکتے ہیں اور جب ہم نے دلائل کے ذریعہ شے واحد کے دو تشخص کا بطلان ثابت کر دیا تو ان کا یہ مزموم خود بخود فاسد ہو گیا۔

نعم تعدد الشخصيات الذهنية او الخارجية

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے، تقریر اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شے واحد کے متعدد تشخصات ہوں یہ باطل ہے تو آپ کا یہ دعویٰ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شے واحد کے تشخصات میں تعدد ہو جیسے کہ طبیعت کلیہ تشخصات کثیرہ ذہنیہ اور خارجیہ سے متشخص ہوتی ہے اشخاص کے ضمن میں جیسے کہ انسان کی طبیعت کلیہ امر واحد ہے اور اس کے متعدد افراد خارجیہ اور ذہنیہ ہیں افراد خارجیہ میں سے ہر فرد کا الگ الگ ایک تشخص خارجی ہے جس کی وجہ سے ہر فرد دوسرے افراد خارجیہ سے ممتاز ہوتا ہے ایسے ہی ہر فرد کے لئے الگ الگ ایک تشخص ذہنی ہے جس کی وجہ سے ہر فرد افراد ذہنیہ سے ممتاز ہوتا ہے افراد خارجیہ اور ذہنیہ کی طبیعت کلیہ ہر فرد کے تشخص کے ضمن میں متشخص ہوتی ہے مثلاً ذید کے تشخص کے ضمن میں انسان کی طبیعت کلیہ متشخص ہوتی ہے اسی طرح سے خالد، محمود، بکر وغیرہ کے تشخص کے ضمن میں طبیعت کلیہ متشخص ہوئی اب چاہے یہ تشخص ذہنی ہو یا خارجی ذہنی ہوگا تو ذہن میں طبیعت کلیہ متشخص ہوگی خارجی ہوگا تو خارجی میں طبیعت کلیہ متشخص ہوگی تو طبیعت کلیہ جوامر واحد ہے اس کے متعدد تشخصات پائے گئے لہذا مطلقاً تشخصات کے تعدد کا بطلان ہمیں تسلیم نہیں تو اب ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب تعالیٰ کے بھی متعدد تشخصات ہو جائیں۔

جواب:- ہمارا مقصود طابع کلیات کے تشخصات کے تعدد کا ابطال نہیں ہے بلکہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ طبیعت کلیہ کے متعدد تشخصات ہو سکتے ہیں اور یہ ہمارے حق میں منہ نہیں ہے ہمارا مقصود تشخص واحد کے تشخص کے تعدد کا بطلان ہے کیونکہ یہاں پر واجب تعالیٰ جوامر واحد ہے اس کے تشخص کے تعدد کو باطل کرتا ہے اور تشخص واحد کے تشخص کے تعدد کا بطلان آپ کے اعتراض سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

فان قلت هذا البيان ينفي سبيل حصول الاشخاص الخارجية في الازدواج فكيف سبيل العلم بها قلت سبيل العلم فيها اما بالخواص المختصة او بحصول طابعها الكلية في الذهن مع حصول تشخص ذهني لها مماثل للتشخص الخارجي وحينئذ يكون الشخص الذهني المماثل في الحقيقة للشخص الخارجي كاشفا له فيستحفظ سبيل حصول الاشياء بانفسها اي بماهيها الكلية بقدر الامكان.

تسوية:- اگر تم اعتراض کرو کہ یہ بیان اشخاص خارجیہ کے ذہن میں حصول کے راستے کو روک دیتا ہے تو آخر افراد

خارجیہ کا علم کیونکر ہوگا میں کہوں گا کہ افراد خارجیہ کے علم کا راستہ اور ذریعہ یا تو وہ خواص ہیں جو افراد خارجیہ کے ساتھ متشخص ہیں یا افراد خارجیہ کے علم کا راستہ ان کی طابع کلیہ کا ذہن میں حصول ہے افراد خارجیہ کے ذہن میں ایسے تشخص ذہنی کے حصول کے ساتھ جو تشخص خارجی کے مماثل ہیں تو اس وقت تشخص ذہنی جو درحقیقت تشخص خارجی کے مماثل ہے فرد خارجی کے لئے کاشف ہوگا تو حصول اشياء بانفسها کا راستہ اپنی ماہیت کلیہ کے ذریعہ بقدر الامکان محفوظ رہے گا۔

تشریح:- فان قلت هذا البيان ينفي سبيل حصول الاشخاص

اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں اس امر پر کہ تشخص واحد کے دو تشخص باطل ہیں نقض وارد کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہو جائے تو لازم آئے گا کہ افراد خارجیہ یا اشياء خارجیہ کا ہمیں علم ہی نہ ہو اس لئے کہ افراد خارجیہ کا جو علم ہمیں ہوتا ہے وہ ان کے تشخص ذہنی ہی کے ذریعہ ہوتا ہے اور جب دو تشخص باطل ہیں تو آخر افراد خارجیہ کا علم ہمیں کیونکر ہوگا کیونکہ بعینہ یہ دلیل تمام افراد خارجیہ پر جاری ہو سکتی ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اگر تشخص خارجی مثلاً ذید بن میں حاصل ہو تو وہ لامحالہ تشخص ہوگا تشخص ذہنی کے ساتھ تو وہ تشخص ذہنی یا تو جمیع اعضاء سے امتیاز کا فائدہ نہیں دے گا تو وہ تشخص نہیں ہوگا کیونکہ تشخص نام ہے اس کا جو جمیع اعضاء سے امتیاز کا فائدہ دے یا تشخص ذہنی امتیاز کا فائدہ دے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اس لئے کہ امتیاز تشخص خارجی کے سبب سے حاصل ہو چکا ہے تو لازم آیا کہ تشخص خارجی کے علم کا دروازہ بند ہو جائے حالانکہ تشخص خارجی کے علم کے دروازے کے کھلنے میں کوئی شبہ نہیں ہے لہذا تشخص کے تعدد کا بطلان ہمیں تسلیم نہیں ہے۔

قلت سبيل العلم فيها اما بالخواص المختصة

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ تشخص کے تعدد کے بطلان سے ذہن میں اشخاص خارجیہ کے حصول کی نفی نہیں ہوتی کہ ان کے علم کا دروازہ بند ہو جائے کیونکہ اب بھی دو صورتیں ہیں جن کے ذریعہ افراد خارجیہ کا انکشاف ہوگا، پہلی صورت ان خواص کا حصول فی الذہن ہے جو افراد خارجیہ کے ساتھ متشخص ہوتے ہیں مثلاً ذید کے جو خواص ہیں جب ذہن میں آئیں گے تو اس خاصہ کے ذریعہ ذہن کا بھی علم ہوگا کیونکہ وہ خاصہ جب ذید کا خاصہ ہے تو ذید کے علاوہ پر منطبق نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ افراد خارجیہ کی طبیعت کلیہ ذہن میں حاصل ہو پھر وہ طبیعت کلیہ جو ذہن میں حاصل ہوئی ہے ایسے تشخص ذہنی سے متشخص ہوگی جو تشخصات خارجیہ کے مماثل ہوں گے تو اشخاص ذہنیہ اشخاص خارجیہ کے مماثل ہوں گے جس کے ذریعہ افراد خارجیہ کا انکشاف ہوگا مثلاً ذید کی ماہیت انسانیت پہلے ذہن میں آئے گی پھر ذید کی ماہیت انسانیت ذہن میں آئے گی ایسے تشخص ذہنی سے متعین ہو جائے گی جو تشخص خارجی کا ہمیں تو نہیں ہوگا لیکن ذید کے تشخص خارجی کا تشخص ضرور ہوگا تو ذید ذہن میں اس طرح متعین اور متشخص ہو کر حاصل ہو جائے گا۔

فیستحفظ سبیل حصول الاشیاء بانفسہا

اس عبارت سے ملاحظہ ہو کہ ایک غرض پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ حصول اشیا بانفسہا کا متعلق یہ ہے کہ شخص خارجی بعینہ ذہن میں حاصل ہو لیکن جب شخص خارجی مثل شخص خارجی کے ذریعہ ذہن میں حاصل ہوگا تو حصول اشیا بانفسہا فی الذہن کے متعلق کے خلاف ہوا تو آخر اس کی کیا صورت ہوگی تو ملاحظہ ہو کہ یہ غرض پیش کیا ہے کہ بقدر امکان اشخاص خارجیہ کے حصول بانفسہا فی الذہن کی صورت یہ ہوگی کہ مابیت کلیہ کا حصول بعینہ میں اولاً ہو اور مابیت کلیہ متشخص ہوا لیے تفصیلات سے جو تفصیلات خارجیہ کے ملاحظہ ہوں اور ان کو کاشف ہوں۔ فیہ مافیہ کیا یہی شخص ذہنی نہیں ہے؟

وبقی مطالبہ البرہان علی ان وجود الواجب وتشخصه عین ذاته وبیانہ ان التشخص الخاص والوجود کذلک لو لم یکن عینہ الہ تعالیٰ لکان اما جزءاً او زائداً والاول باطل لما مر سابقاً والثانی ایضاً باطل فان الزائد یتانی فیہ احتمالات ثلثة اما ان یکون قائماً منقطعاً او مستزجاً او امراً منفصلاً والانفصال ظاہر البطان فان الوجود والتشخص کلیہما محمولان علی الواجب تعالیٰ والمنفصل لا یحمل اصلاً والقیام یستلزم احتیاج القائم الی مقام بہ والاحتیاج ملازم للامکان والممکن یستلزم العلة فوجود الواجب یستلزم ان یکون له علة ولا تکن غیرہ تعالیٰ والا لم یکن الواجب واجباً ولا یکون العلة نفس ذات الواجب من حیث ہی ہی فان العلیلۃ من خواص الوجود فالوجود الذی بحسبہ یکون علة لوجودہ اما ان یکون عین الوجود المعلول فیلزم الدور او غیرہ فیلزم التسلسل۔

آخر جمعہ :- برہان کا مطالعہ اس دعویٰ پر باقی ہے کہ واجب تعالیٰ کا وجود اور اس کا تشخص ذات واجب تعالیٰ کا عین ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور تشخص خاص اگر ذات واجب تعالیٰ کا عین نہ ہوں تو یا تو ذات واجب تعالیٰ کا جزو ہوں گے یا زائد علی الذات ہوں گے جزئیت کا بطلان گذشتہ دلیل سے ہو چکا ہے اور دوسری شق زائد ہونا بھی باطل ہے کیونکہ زائد ہونے کی صورت میں کل تین احتمالات ہوں گے یا تو قائم متشخص ہوں گے یا متشخص ہوں گے یا امر منفصل ہوں گے انفصال ظاہر البطلان ہے کیونکہ وجود اور تشخص ذات واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں اور امر منفصل بالکل محمول نہیں ہوتا اور قیام قائم کے مقام پر کہ ایک جانب احتیاج کو مستلزم ہے اور احتیاج امکان کو مستلزم ہے اور ممکن علت کو مستلزم ہے تو وجود واجب مستلزم ہے کہ اس کے لئے کوئی علت ہو اور وجود واجب کی علت ذات واجب کا غیر نہیں ہوگی ورنہ واجب واجب نہیں رہے گا اور وجود واجب کی علت نفس ذات واجب من حیث حی خود بھی نہیں ہوگی کیونکہ علت وجود کے خواص سے ہے تو وہ وجود جو بحسب الوجود وجود واجب کے لئے علت ہے یا تو وجود معلول (واجب تعالیٰ) کا عین ہے تو دور لازم آئے گا یا وجود معلول کا

غیر ہے تو تسلسل لازم آئے گا۔

بقی مطالبہ البرہان علی ان وجود الواجب

تشریح :-

اس عبارت سے ملاحظہ ہو کہ اس امر پر دلیل قائم کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کا تشخص ذات باری تعالیٰ کا عین ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر ذات باری تعالیٰ کا تشخص واجب تعالیٰ کا عین نہ ہو تو یا تو جزو ہوگا یا زائد ہوگا جزو ہونا یہ باطل ہے جیسا کہ جزئیت کے بطلان پر مابین میں دلیل گزر چکی ہے۔ دوسری صورت زائد ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر تشخص اور وجود باری تعالیٰ زائد علی ذات الواجب ہوں گے تو اس میں تین احتمالات ہیں یا تو قائم متشخص ہوں گے جیسے کہ سواد جسم کے ساتھ متشخص ہونا ہے یا متشخص ہوں گے یا منفصل ہوں گے، امر منفصل ہونا یہ ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے الواجب تعالیٰ موجود و مشخص اور اجزائے مفصلہ کل پر محمول نہیں ہوتے کیونکہ زید ثوب بولنا صحیح نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو کہ یہ دعویٰ کل نظر ہے کیونکہ اجزاء مفصلہ کا حمل کل پر بالاحتیاق جائز ہے جسے حمل بالاحتیاق کہا جاتا ہے جیسے زید ذو مال، فافہم۔

اور قائم متشخص ہونا یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قیام باقائمیہ کی طرف قائم کے احتیاج کو مستلزم ہے اور احتیاج کے لئے امکان لازم ہے اور ممکن کے لئے علت مستلزم ہے تو اب جب وجود اور تشخص باری تعالیٰ کے لئے علت لازم ہوگی تو وجود اور تشخص کی علت کیا ہے، آیا ذات باری تعالیٰ خود علت ہے اپنے تشخص اور وجود کے لئے یا اس کا غیر۔ غیر کا علت ہونا یہ درست نہیں ہے ورنہ واجب واجب نہیں رہے گا اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ کی علت ذات واجب تعالیٰ خود ہو من حیث حی۔ اس لئے کہ علت کے لئے موجود ہونا ضروری ہے تو اب اگر ذات باری تعالیٰ خود علت ہو جائے تو وجود واجب ضروری ہوگا تو وہ وجود واجب جو علت کے درجہ میں ہے اس وجود کا عین ہوگا جو معلول کے درجہ میں ہے تو اس صورت میں دور لازم آئے گا۔

اور اگر غیر ہے تو تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ وہ وجود جو طرف علت میں ہے اس وجود کے مغایر ہے جو معلول کے درجہ میں ہے تو چونکہ وجود جو طرف علت میں ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا محتاج ہے تو اب وہ ممکن ہو گیا۔ لہذا اس کے لئے اب ایک علت کی ضرورت ہے اور اس کی علت نفس ذات واجب تعالیٰ نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کا غیر علت ہوگا کیونکہ اس صورت میں احتیاج لازم آئے گا تو اب ہم کہیں گے کہ وہ وجود جو طرف علت میں ہے یا تو وجود معلول کا عین ہوگا تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہوگا تو پھر ہم اس میں اسی طرح سے کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا لہذا

قائم نہ ہو تا بھی باطل ہے۔ منزع ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ امتزاع منزع کے تابع ہوتا ہے تو جب منزع کا عدم ہوگا تو واجب تعالیٰ کا بھی عدم لازم آئے گا اور عدم واجب تعالیٰ محال ہے لہذا منزع ہونا بھی باطل ہے۔ لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ وجود اور شخصیت ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں۔

هذا اذا قرء لا يتصور على صيغة المجہول ولو قرء على صيغة المعلوم يكون المراد به ان علمه تعالى ليس بحصول الصورة والارتسام كما ذهب اليه ارسطو والشيخان ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود مالم يذكر مسئلة علم الواجب التي هي من مهمات المسائل قد تحيرت فيه الافهام ولم يأت احد بما يتعلق بقلب الاذكياء واني مع اعتراف عجزى في كل باب نذكر بتوفيق الله تعالى وتائيد ما ينشط به الاذهان الصافية ويميل اليه الافهام الفاتكة ولكن لغرابة المقام وضيقه لا نذكر الا امراً ضرورياً مختصراً موضحاً موصلاً الى المقصود.

ترجمہ :- یہ اس صورت میں ہے جبکہ لا يتصور مجہول کے صیغہ پر پڑھا جائے اور اگر بشکل معروف پڑھا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت اور ارتسام صورت کے ذریعہ نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ارسطو اور دونوں شیخ ابوصفر فارابی اور بوعلی ابن سینا لگتے ہیں اور مقصود کے چہرے سے پردہ اس وقت تک نہیں ہٹے گا جب تک کہ علم واجب تعالیٰ کے مسئلے کو ذکر نہ کر دیا جائے جو کہ ہم ترین مسائل میں سے ہے جس میں کہ عقلیں متحیر ہیں اور اب تک اس مسئلے میں کوئی بھی ایسی بات نہ لاسکا جو ہر جن ترین لوگوں کے دلوں کو بھائے اور میں اپنے اعتراف عجز کے باوجود اللہ تعالیٰ کی توفیق اور تائید سے ہر باب میں وہ ذکر کروں گا جس سے صاف سترے ذہن والے خوش ہو جائیں گے اور بلند ترین اذہان اس کی طرف مائل ہوں گے، لیکن ندرت مقام اور تنگی کی بناء پر ہم صرف امر ضروری ہی کو ذکر کریں گے جو مختصر واضح اور مقصود کی جانب لے جانے والا ہوگا۔

تشریح :- هذا اذا قرى لا يتصور على صيغة المجہول ولو قرى على صيغة المعلوم.

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں جو بیان کی گئیں کہ باری تعالیٰ کا تصور بالکثرہ اور بکثرہ نہیں ہو سکتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ مصنف کے قول لا يتصور کو مجہول کے صیغہ پر پڑھا جائے لیکن اگر معروف کے صیغہ پر پڑھا جائے تو یہ معنی درست نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم بالکثرہ و بکثرہ نہیں ہے اس لئے کہ سبحان تعالیٰ تمام اشیاء کو بالکثرہ و بکثرہ جانتا ہے بلکہ اس وقت معنی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم حصول صورت اور ارتسام کے ذریعہ نہیں ہے اس لئے کہ ان

ذرائع سے جو علم ہوتا ہے وہ علم حصولی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے، ارسطو معلم اول اور ابوصفر فارابی و شیخ بوعلی بن سینا معلم ثانی کا یہی خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں انھیں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہے۔ یعنی علم باری حصولی ہے۔

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مقصود کے چہرے سے نقاب اس وقت تک نہیں ہٹے گی جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے علم کا مسئلہ جو ہم ترین مسائل میں سے ہے نہ بیان کر دیا جائے جس میں اذہان متحیر ہیں اور اب تک کوئی بھی شخص ایسی بات نہ لاسکا جو ہر جن ترین لوگوں کے قلوب کو بھائے حالانکہ اپنے اعتراف عجز کے باوجود ہم اللہ کی توفیق و تائید سے ہر باب میں وہ باتیں ذکر کریں گے جن سے کہ صاف سترے اذہان خوش ہو جائیں گے اور بلند ترین ذہن اس کی طرف مائل ہو جائیں گے لیکن غرابت مقام اور تنگی کی بناء پر صرف امر ضروری ہی کے بیان پر اکتفا کریں گے جو مختصر اور واضح ہوگا اور مقصود کی طرف موصول ہوگا۔

فنقول ان الاقسام العقلية في علم الواجب تعالى بالممكنات خمسة والمذاهب المعتدة الواقعة فيه عشرة فنبتل الباطل منها ونحق الحق ويكشف في ذيلهما المقصود ههنا اما الاحتمالات العقلية الخمسة فهي ان علمه تعالى بالممكنات اما ان يكون عين ذاته تعالى او جزاءه او قائماً منضماً اليه او منتزعاً عنه تعالى او امراً منفصلاً عنه تعالى والاحتمالات الاربعة الاخيرة باطلة فثبت الاول. اما الاول منها فلما هزم من ابطال الجزء له تعالى.

ترجمہ :- تو ہم کہتے ہیں کہ علم واجب بالممكنات میں اقسام عقلی کل پانچ ہیں اور ان میں جو قابل ذکر مذہب واقع ہیں دس ہیں تو ہم ان میں سے باطل کا ابطال کریں گے اور حق کو ثابت کریں گے اور اس کے ضمن میں مقصود خود بخود واضح ہو جائے گا لیکن احتمالات عقلیہ جو پانچ ہیں وہ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالمكنس یا تو ذات واجب تعالیٰ کا عین ہوگا یا جزاء ہوگا یا قائم نہ ہوگا یا اس سے امر منزع ہوگا یا امر منفصل ہوگا اور اخیر کے چاروں احتمالات باطل ہیں تو احتمال اول ثابت ہو گیا لیکن احتمالات اربعہ اخیرہ باطلہ میں سے اول کا بطلان اس دلیل سے ہوگا جو جزء باری تعالیٰ کے بطلان کی ماسبق میں گذر چکی ہے۔

تشریح :- فنقول ان الاقسام العقلية في علم الواجب تعالى بالممكنات خمسة.....

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علم واجب بالممكنات کے بارے میں کل پانچ اقسام عقلیہ ہیں جن میں کل دس قابل ذکر مذہب واقع ہیں ان میں سے جو باطل ہیں ہم ان کا ابطال اور جو حق ہیں ان کا احقاق کریں گے جن کے ضمن میں مقصود خود

بخود واضح ہو جائے گا۔

اما الاحتمالات العقلية الخمسة

پانچ عقلی احتمالات یہ ہیں۔ علم بالممکنات باری تعالیٰ یا تو ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا تو اس کا جز ہوگا یا اس کے ساتھ قائم منقسم یا اس سے منزع ہوگا یا ذات باری سے منفصل ہوگا۔ اخیر کے چاروں احتمالات باطل ہیں لہذا اول احتمال ثابت ہے۔

احتمالات اربعہ باطلہ میں سے پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ ما قبل میں یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ذات باری کے اجزا نہیں ہیں۔

واما الثاني فلما سنع لی استحکامه وهو ان الانضمامات يجب ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد علی وجه التفصيل غیر علم عمر و كذلك كما يشهد به الضرورة والمعلومات غیر متناهية فالعلم ايضاً كذلك والمعلومات الغير المتناهية مستقبله كانت او ماضية عند الحكيم مترتبة ترتباً زمانياً او طبعياً بالذات في سلة المعدلات فيكون علومها مترتبة بالعرض بحيث يتعين الاول وهو علم يتعلق بالحدوث اليومي والثاني وهو علم يتعلق بالحدوث بالغد وهكذا الى غير النهاية والتسلسل في الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المترتبة ولو بالترتيب العرضي بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك باطل بالتطبيق والتضاد.

ترجمہ:- لیکن دوسرے احتمال کا بطلان تو جیسا کہ اس کا استحکام میرے لئے ظاہر ہوا ہے وہ یہ ہے کہ انضمامات ضروری ہے کہ معلومات کی تعداد کے اعتبار سے ہوں اس لئے کہ زید کا علم تفصیلی عمر کے علم تفصیلی کے علاوہ ہے جیسا کہ بداهت اس پر شاہد ہے اور معلومات غیر متناہی ہیں تو علم بھی غیر متناہی ہوگا اور معلومات غیر متناہیہ مستقبلہ ہوں یا ماضیہ باری تعالیٰ کے نزدیک معدلات کے طریقے پر بالذات مرتب ہیں خواہ ان میں ترتیب زمانی ہو یا طبعی تو علوم معلومات بالعرض مرتب ہوں گے اس حیثیت سے کہ اول متعین ہوگا اور یہ ایسا علم ہوگا جو آج کے دن سے متعلق ہوگا دوسرا وہ علم ہوگا جو کل کے دن سے متعلق ہوگا اسی طرح غیر نہایت یک یہ سلسلہ چلا جائے گا اور تسلسل ایسے امور غیر متناہیہ میں جو موجود بالفعل مرتب ہوں اگرچہ ترتیب عرضی ہی کیوں نہ ہو اس حیثیت سے کہ اول ثانی ثالث الی غیر ذلک متعین ہو برہان قیق وتضاد سے باطل ہے۔

تشریح:-

واما الثاني.....

یہاں سے دوسرے احتمال کے ابطال پر دلیل قائم کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ علم کے انضمامات

معلومات کی تعداد کے مطابق ہوں گے ورنہ علم معلومات کے مطابق نہیں ہوگا۔ اور معلومات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں لہذا علم بھی غیر متناہی ہوگا۔

فلاسنہ حضرات غیر متناہی کے ابطال کے لئے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہوں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہو اس لئے ملاحظہ کیجئے کہ معلومات غیر متناہیہ چاہے ماضی سے متعلق ہوں یا مستقبل سے سب علم باری میں موجود بالفعل ہیں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے اور امور غیر متناہیہ کا تسلسل باطل ہے لہذا لازم آئے گا کہ علم کے انضمامات بھی غیر متناہیہ موجود بالفعل مرتب ہونے کی بنا پر باطل ہوں بطلان تسلسل کے لئے عند المناظرہ برہان تطبیق اور برہان تضاد جیسی دلیلیں دی جاتی ہیں۔

وايضاً يكون الامر المنضم حينئذ اول المعلومات وقد تقرر في مدار كهيم انه يكون اقوى في الممکنات وهو اضعف فانه حينئذ يكون عرضاً قائماً بالمحل والاعراض اضعف وجوداً سيما اذا كانت صوراً مرتسمة فان الوجود الذهني اضعف من الخارجی مطلقاً وايضاً صدور تلك المنضمات منه تعالى اما ان يكون بالاضطرار او بالاختيار والاول باطل والثاني يوجب سبق العلم بها فاما ان ينتهي الى الذات فيحصل المطلوب او لا فيلزم التسلسل المستحيل من جهة اخرى فان قلت لانسلم استحالة الاضطرار في الصفات الكمالية قلت الالتزام الدخول في هذه الورطة الظلماء مع امكان الخلاص عنها بوجه ادق واحسن كما سيأتي ترجيح المرجوح.

ترجمہ:- نیز امر منقسم اس وقت اول معلومات ہوگا اور حکما حضرات کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ اول معلول تمام ممکنات میں اقویٰ ہے۔ حالانکہ یہ یہاں اضعف ہے۔ اسلئے کہ یہ انضمام کے وقت عرض ہوگا محل کے ساتھ قائم ہوگا اور اعراض وجود کے اعتبار سے اضعف ہوتے ہیں بالخصوص جب کہ وہ صورتہ ہوں کیونکہ وجود ذاتی خواہ جوہر کا وجود ہو یا عرض کا وجود خارجی کے اعتبار سے اضعف ہوتا ہے۔ نیز ان منضمات کا صدور باری تعالیٰ سے یا تو بالاضطرار ہوگا یا بالاختیار اول باطل ہے اور ثانی مسبوق بالعلم کو موجب ہے تو یا تو علم سابق متعین ہوگا ذات باری تعالیٰ کی جانب تو اس صورت میں مطلوب ثابت ہوگا یا علم سابق ذات باری کی جانب متعین نہیں ہوگا تو دوسری جہت سے تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔ اگر تم اعتراض کرو کہ صفات کمالیہ میں اضطرار کا استعمال ہم تسلیم نہیں کرتے ہم کہیں گے کہ اس تاریک بھنور میں دخول کا التزام بہترین اور مستحسن طریقے سے اس سے چھکارہ کے امکان کے باوجود جیسا کہ عنقریب آئے گا مرجوح کی ترجیح ہے۔

وايضاً يكون الامر المنضم

تشریح:-

یہاں سے شق انضامی کے ابطال کی دوسری دلیل قائم کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ضروری ہے کہ اس سے جس فعل کا صدور ہو تو صدور فعل سے قبل فاعل کو اس کا علم ہو لہذا اللہ تعالیٰ جب عقل اول کو پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا (ذات باری سے جو سب سے پہلے معلول صادر ہوا ہے اسے عقل اول کہتے ہیں) تو ضروری ہے کہ اس کو اس کا علم پہلے سے ہو اور یہ قاعدہ ہے کہ وہ معلول جو ذات باری سے سب سے پہلے وجود میں آیا ہے وہ حقیق ممکنات میں سب سے اتنی ہے لہذا عقل اول سب سے اتنی معلول ہوگا تو اس کا جو علم ہوگا وہ بھی اتنی ہوگا حالانکہ یہاں یہ اضعف ہے اس لئے کہ یہ عرض ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے اور جو قائم بالغیر ہوتا ہے وہ اضعف ہوتا ہے۔ بالخصوص جبکہ وہ صدور مرتبہ ہوں لہذا اگر علم باری قائم منضم ہوگا تو اتنی کا اضعف ہونا لازم آئے گا۔

ایضا صدور تلک المنضمات منه

یہاں سے شق انضامی کے ابطال پر تیسری دلیل قائم کرتے ہیں کہ ان منضمات کا صدور ذات باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا یا بالاضطرار ہوگا۔ ثانی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا فاعل مضطر ہونا لازم آئے گا اور جہل بھی لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ فعل اضطراری میں فاعل کو صدور فعل سے قبل فعل کا علم نہیں ہوتا ہے لہذا ان کا صدور ذات باری سے بالاختیار ہی ہوگا اور فعل اختیاری میں یہ ضروری ہے کہ فاعل کو صدور فعل سے پہلے فعل کا علم ہو تو اب اس علم کی علت یا تو ذات باری خود ہوگی یا اس طور کہ اس کا عین ہوگی تو ہمارا مطلب ثابت ہے یا علت ذات باری کا غیر ہوگی تو وہ غیر بھی امر انضامی ہوگا اور ذات باری سے بالاختیار صادر ہوگا تو وہ بھی باری تعالیٰ کے نزدیک مسبوق بالعلم ہوگا تو اس علم سابق کی جو علت ہوگا وہ یا تو ذات باری کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو مطلوب ثابت ہوگا اور اگر غیر ہے تو وہ بھی امر انضامی ہوگا اور اس کا بھی صدور اللہ تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالعلم ہوگا تو اس کے علم کی علت یا تو ذات باری کی عین ہوگی تو مطلوب ثابت ہے اور اگر غیر ہے تو وہی سابقہ تقریر کی جائے گی تو تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے لہذا اگر علم باری کو قائم منضم مانا جائے گا تو محال لازم آئے گا۔

اعتراف:- ہم وہ صورت منضم جو ذات باری کا علم ہے اس کا صدور باری تعالیٰ سے بالاضطرار مانتے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کو اس کا علم صدور فعل سے پہلے لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ فعل اختیاری میں فاعل کو صدور فعل سے قبل اس کا علم ہوتا ہے مگر جو بالاضطرار صادر ہو اس کے صدور سے قبل اس کا علم فاعل کو ضروری نہیں۔

جواب:- ذات باری کے علم کا عین ذات ہونا راجح ہے لہذا اس شق کو چھوڑ کر اضطرار تسلیم کرنا اپنے کو تاریک گمراہی میں

ڈالنا ہے جب کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے بہترین تدبیریں راستے موجود ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ صفات عالیہ میں اضطراب نقص و عیب نہیں ہے کیونکہ علم باری کو اختیاری مانا جائے تو اس کا حصول اختیار باری پر موقوف ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا علم جو اس کی صفت ہے قدیم نہ ہوگی حادث ہوگی۔

واما الاحتمال الثالث منها فلان كون الامر الانتزاعي منشأ للانكشاف اما ان يكون بحسب المنشأ فيرجع الى احد الشقوق الباقية او بحسب نفس مفهومه الانتزاعي فلا تحصل له الا بعد الانتزاع وبعده يصير منضمًا الى المنتزع بالكسر فيرجع الى الثاني.

ترجمہ:- لیکن احتمالات اور بواخیرہ میں سے تیسرا احتمال تو یہ اس لئے باطل ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے علم کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ علم جس سے منزع ہوتا ہے وہ امر انتزاعی ہے تو انتزاعی کے علاوہ چھٹی شقیں ذکر ہوئی ہیں ان میں سے کوئی ہوگا یا علم باری تعالیٰ کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ منزع بالفتح ہے اس صورت میں مفہوم انتزاعی انتزاع کے بعد ہی حاصل ہوگا اور بعد انتزاع وہ منزع کی جانب منضم ہوگا تو یہ شق انضمام کی جانب راجح ہوگا۔

اما الاحتمال الثالث

اس عبارت سے شارح نے تیسرے احتمال کے ابطال پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا علم بال ممکن اگر امر منزع ہو تو اس انتزاع کا منشا کوئی ضرور ہوگا اس لئے کہ امر انتزاعی کا منشا کوئی ضرور ہوتا ہے جیسے کہ منطقہ قطب۔

دواثر صفار و کبارہ اور مجرورہ غیرہ کا منشا کہہ ہوتا ہے۔ کہہ کہہ ان سب امور مذکورہ کا انتزاع کیا جاتا ہے۔ لہذا ہم پوچھتے ہیں کہ علم باری کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جس سے منزع ہے وہ خود امر انتزاعی ہے یا اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ خود ایسا مفہوم ہے جو تشریح شدہ ہے پہلی صورت میں ہم اس منشا کے بارے میں سوال کرتے ہیں یا تو وہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا جز ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر منفصل اگر عین ہوگا تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور اگر جز ہوگا تو اس کا ابطال دلائل سابقہ سے گزر چکا ہے اور اگر قائم منضم ہوگا تو شق انضامی کے ابطال کی دلیل سے اس کا بھی ابطال ہوگا اور اگر منفصل ہوگا تو شق انفصال کے بطلان سے اس کا بھی بطلان ہوگا۔

اور اگر علم باری کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ خود ایک تشریح شدہ مفہوم ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ مفہوم انتزاع سے قبل حاصل نہیں ہوگا لہذا مبدء علم نہیں ہو سکتا اور انتزاع کے بعد منزع کے ذہن کے ساتھ قائم منضم ہوگا تو شق انضمام کے بطلان سے باطل ہو جائے گا۔

واما الرابع فلان يؤدى الى الاستكمال بالانفصالات فان العلم صفة كمالية له تعالى ولا يجتري العقل عليه وكذا يلزم الاضطراب الفاحش ان لم يسبقها علم وان يسبقها يرجع الى

باقی الاحتمالات و ایضاً یلزم نسبة الجہل الی جنبہ تعالیٰ فی مرتبة تقرر ذاته وصفاته تعالیٰ
اللہ عن ذلك علواً کبیراً و ایضاً تلک العلوم المنفصلات غیر متناہیة لعدم تناهی معلوماتہ
و مرتبة لتربہا کما ذکرنا و موجودة بالفعل و الایلزم الجہل لانقضاء علم البعض حینئذ و فی
هذا الشق الاخير يتحقق خمسة مذاهب.

توجہ:- لیکن چونکہ احتمال تو یہ اس لئے باطل ہے کہ یہ منفصلات سے طلب کمال کی جانب لے جاتا ہے اس لئے کہ
علم واجب تعالیٰ کی صفت کمالیہ ہے اور عقل اس کی جرأت نہیں کر سکتی کہ اللہ اپنا علم غیر سے حاصل کرے، نیز اضطراب فاعش
لازم آئے گا اگر مسبوق بالعلم نہ ہو اور اگر مسبوق بالعلم ہو تو باقی احتمالات کی جانب راجع ہوگا نیز باری تعالیٰ کی جانب جہل کی
نسبت لازم آئے گی واجب تعالیٰ کی ذات و صفات کے ثبوت کے مرتبہ میں حالانکہ واجب تعالیٰ جہل سے بلند و بالا ہے، نیز
علوم منفصلہ معلومات کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے غیر متناہی ہوں گے اور معلومات کے مرتبہ ہونے کی وجہ سے علوم
منفصلہ مرتب ہوں گے جیسا کہ ہم نے مابطل میں ذکر کیا ہے اور علوم منفصلہ موجود بالفعل بھی ہوں گے ورنہ ذات باری تعالیٰ
کے لئے جہل لازم آئے گا بعض علم کے انشاک کی وجہ سے اور اس آخری شق انفصال میں پانچ مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

تشریح:-

و اما الرابع

یہاں سے شارح نے جو تھے احتمال کے ابطال پر چند دلیل قائم کی ہیں فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کا علم ذات
باری تعالیٰ سے امر منفصل ہو تو چونکہ علم صفات کمالیہ سے ہے لہذا واجب تعالیٰ کا استحکال بالظہر لازم آتا ہے جو کہ وجوب ذاتی
کے متناہی ہے اور حدوث کی علامت ہے اور عقل اس قول کی جرأت نہیں کر سکتی اس لئے کہ یہ احتیاج کو مستلزم ہے اسی طرح
سے اگر علم باری تعالیٰ امر منفصل ہو تو اس کا صدور ذات باری تعالیٰ سے یا تو بالقصد ہوگا یا بالاضطرار ہوگا اگر غائی ہے تو باری
تعالیٰ فاعل مضطر ہو جائے گا اور اس میں صدور فعل سے پہلے فاعل کو علم نہیں ہوتا ہے اس لئے واجب تعالیٰ کے لئے جہل بھی
لازم آئے گا اور اگر بالقصد ہوگا تو واجب تعالیٰ کو اس کے صدور سے پہلے علم ہوگا اس لئے کہ فاعل مختار کو صدور فعل سے پہلے
علم ہوتا ہے تو ہم اس علم کے بارے میں سوال کریں گے یا تو یہ عین ذات ہوگا۔ یا جز ذات ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر مستتر
ہوگا شق اول میں ہمارا دعویٰ ثابت ہوگا اور آخر کے تین احتمال کے ابطال ساقطہ دلائل سے ہوگا۔

صفات کمالیہ کا اضطرابی ہونا نقص نہیں یہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

اسی طرح واجب تعالیٰ کا علم اگر امر منفصل ہو تو وجہ امور منفصلہ سے قطع نظر صرف ذات باری پر نظر کی جائے گی
تو واجب تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا جو وجوب ذاتی کے متناہی ہے اسی طرح اگر علم باری تعالیٰ امر منفصل ہو تو معلومات
کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے یہ علوم بھی غیر متناہی ہوں گے اور چونکہ معلومات علم باری میں مرتبہ موجود بالفعل ہیں لہذا

علوم منفصلہ بھی مرتب موجود بالفعل ہوں گے ورنہ واجب تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا اور اس طرح کے امور غیر متناہیہ کا
ابطال برہان تطبیق و تضاد سے ثابت ہے۔

لہذا جب چاروں احتمالات اخیرہ باطل ہیں تو احتمال اول یعنی علم باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے خود ثابت
ہو جائے گا۔

وفی هذا الشق الاخير يتحقق خمسة مذاهب

ثم لما فرغ الشارح عن ابطال الاحتمالات الاربعة شرع فی تعداد المذاهب و ابطالها.
علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو پانچ احتمالات عقلیہ نکلتے ہیں ان میں جو چار احتمالات باطل ہیں ان احتمالات
باطلہ کی آخری شق جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذات باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے اس احتمال باطل میں پانچ مذاہب متحقق
ہوتے ہیں، سب سے پہلا مذہب افلاطون کا ہے۔

الاول قول افلاطون بان علوم الباری تعالیٰ بالممکنات صور قائمة بنفسها مجردة عن
المادة وهذا المذهب مع بطلانه بما مر بطلان الصور بعضها اعراض وهي طبيعة ناعية لا
يجوز ان تقوم بنفسها. اقول فی وجه التفصی عنه ان مراده بالقائمة بنفسها ان لا تقوم بالعالم
بها و حینئذ يجوز ان يكون صور الاعراض كالسواد والبيض مثلاً قائمة بالمحال كالاجسام
مثلاً غیر قائمة بالباری تعالیٰ فان قلت علم السواد بدون الجسم ممکن قلت لعله لا یمکن فی
علم الباری تعالیٰ الامر لا یعلمه الا هو کما لا یمکن وجود السواد فی الخارج بدون الجسم
لا امر یعلمه الممكن ایضاً.

توجہ:- پہلا قول افلاطون کا ہے، افلاطون کے نزدیک باری تعالیٰ کا علم بال ممکن ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذات
قائم ہوتی ہیں اور مجرد عن المادة ہوتی ہیں یہ مذہب شق انفصال کے بطلان کی دلیل سے باطل ہو جاتا ہے نیز اس طور سے بھی
باطل ہو جاتا ہے کہ بعض صورتیں اعراض ہیں اور یہ ایسی طبیعتیں ہیں جو وصفیہ ہوتی ہیں بذات قائم نہیں ہوتی ہیں اس اعتراض
سے پہلکارہ حاصل کرنے کے لئے میں کہوں گا کہ افلاطون کی مراد قائم ہونے سے یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ
قائم نہ ہوں اور اس وقت ممکن ہے کہ اعراض کی صورتیں جیسے سواد اور بیاض مثلاً اپنے عمل کے ساتھ قائم ہوں ذات باری کے
ساتھ قائم ہوں۔ اگر تم اعتراض کرو کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ممکن ہے میں کہوں گا کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علم باری میں یہ ممکن نہ
ہو کسی ایسے امر کی وجہ سے جس کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہو جیسے کہ سواد کا وجود خارج میں بغیر جسم کے ممکن نہیں ہے ایسے امر کی
وجہ سے جس کو ممکن بھی جانتا ہے۔

قول افلاطون

تشریح:-

افلاطون کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم باہمکنات ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہوتی ہیں۔
وہذا المذہب مع بطلانہ بما مر یبطل:- ملاسن اس عبارت سے افلاطون کے قول کو باطل کرتے ہیں
فرماتے ہیں کہ افلاطون کا یہ مذہب ان گزشتہ دلیلوں سے باطل ہے جو دلیلیں ابھی ابھی آخری شق انفصال کے ابطال پر قائم
کی گئی ہیں اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات کی وہ صورتیں ہوں گی جو بذاتہ قائم ہوں گی تو ممکنات کی صورتیں ذات
باری تعالیٰ سے منفصل ہوں گی اور جب ذات باری تعالیٰ سے منفصل ہوں گی تو ذات باری کا غیر ہوں گی تو اللہ تعالیٰ کو جب
ان کا علم ہوگا تو ان کے علم سے اللہ تعالیٰ کا استحکال لازم آئے گا اسی طرح سے اگر ان صورتوں کے علم کا صدور اللہ تعالیٰ سے
بالاضطرار ہے تو جب لازم آئے گا اور اگر بالاختیار ہے تو اختیار کی صورت میں جو احتمالات باطلہ نکلتے ہیں وہ ساری خرابیاں
لازم آئیں گی لہذا ان تمام دلیلوں سے افلاطون کا مذہب باطل ہے نیز افلاطون کے مذہب پر ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے
کہ اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات کی تمام صورتوں کو شامل نہ ہو اس لئے کہ ممکنات میں سے بعض جو ہر ہیں بعض اعراض جو ہر کی
صورتیں تو بذاتہ قائم ہوتی ہیں لیکن اعراض کی صورتیں بذاتہ قائم نہیں ہوتیں چونکہ افلاطون کا مذہب علم باری کے سلسلے میں
ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہیں جو ہر کی صورتوں کو اللہ تعالیٰ کا علم شامل ہوا کیونکہ جو ہر کی صورتیں بذاتہ قائم
ہوتی ہیں لیکن عرض کی صورتوں کو اللہ تعالیٰ کا علم شامل نہیں ہوگا کیونکہ یہ بذاتہ قائم نہیں ہوتی ہیں لہذا افلاطون کے مذہب پر
لازم آتا ہے کہ اعراض سے اللہ تعالیٰ جاہل ہو۔

اقول فی وجہ التفصی عنہ

اس عبارت سے ملاسن افلاطون کے مذہب پر جو آخری اعتراض عدم شمول اعراض کا لازم آتا ہے اس کا جواب
چیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ افلاطون کی مراد صورت قائم بنفسہ سے یہ ہے کہ ممکنات کی صورتیں عالم یعنی ذات باری تعالیٰ
کے ساتھ قائم نہ ہوں عام ازیں کہ وہ صورتیں بذاتہ قائم ہوں جیسے کہ جو ہر کی صورتیں ہیں یا محال کے ساتھ قائم ہوں جیسے کہ
اعراض کی صورتیں لہذا اللہ تعالیٰ کا علم افلاطون کے مذہب پر ہر قسم کی صورتوں کو شامل ہوگا۔

فان قلت:- شارح نے ابھی جو یہ تشریح کی کہ اعراض کا قیام محال کے ساتھ ہوتا ہے اس تشریح سے یہ لازم آتا ہے کہ
اعراض کا علم بغیر محال کے نہ ہو اس لئے کہ اعراض جب محال سے جدا نہیں ہوں گے تو اعراض کا علم بھی محال کے علم سے منفک نہیں
ہوگا حالانکہ اعراض کا علم بغیر محال کے ممکن ہے بلکہ واقع ہے جیسے کہ ہمیں سواد کا علم ہوتا ہے اور سواد کے محال جسم کا علم نہیں ہوتا لہذا
لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ عالم بالسواد ہو بغیر جسم کے علم کے جبکہ شارح کی توضیح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر جسم کے

علم کے سواد کا علم نہیں ہوگا۔

جواب:- ممکن کے لئے تو یہ ممکن ہے کہ اعراض کا علم بغیر اعراض کے محال کے ہو جائے جیسے کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ہو جاتا
ہے، لیکن واجب تعالیٰ کے لئے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر محال کے علم کے اعراض کا علم نہیں ہوگا
اور اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر محال کے علم کے اعراض کا علم نہیں ہوتا ہے ہم نہیں جانتے اسے صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا
ہے۔ جیسے کہ خارج میں عرض کا وجود بغیر محال کے نہیں ہوتا اور اس کی وجہ ہم بھی جانتے ہیں۔ یعنی ممکن بھی جانتا ہے جیسے کہ
اسے واجب تعالیٰ جانتا ہے اور یہ وجہ سواد کا اس کیف کے تحت میں ہوتا ہے جو خارج میں بغیر قیام بالموضوع کے نہیں پایا جاتا
ہے اس لئے کہ سواد خالق ناسیہ میں سے ہے۔

والثانی قول اکثر المشائین من وجہ الممکنات الموجودة فی الدھر المعبر عنہ فی
الواقع من غیر تقدم وتاخر فالممکنات الموجودة فی الدھر الحاضرة عندہ تعالیٰ هو العلم بہا
وفیہ انہ لا یشمعل العلم بالمتنوعات والممکنات المعدومة ازلاً وابدأ فانہا لا وجود لہا فی
الدھر اصلاً الا ان یقال بالتوزیع بان یکون علم البعض بالوجود الدھری والبعض الآخر بطریق
آخر وفیہ ما فیہ۔

ترجمہ:- دوسرا قول اکثر مشائین کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ ممکنات موجودہ بغیر تقدم وتاخر کے اس دہر میں موجود
ہیں جس کی تعبیر واقعہ کی جاتی ہے تو ممکنات جو ہر میں موجود ہیں باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی واجب تعالیٰ کا
علم باہمکن ہے اس قول میں اعتراض یہ ہوگا کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا علم متنوعات کو اور ان ممکنات کو جوازاً وابدأ
معدوم ہیں شامل نہیں ہوگا اس لئے کہ افتناع اور عدم کی وجہ سے دہر میں ان کا وجود ہی نہیں ہے مگر جواب میں یہ کہا جائے گا
کہ بعض کا علم وجود دہری سے ہوگا اور بعض دیگر کا علم دوسرے طریقے سے و فیہ ما فیہ اس تقسیم میں ضعف ہے۔

الثانی

علم باری کے سلسلے میں دوسرا مذہب اکثر مشائین کا ہے اسطو کے معین کو مشائین کہا جاتا ہے۔ مشائین کا مذہب
یہ ہے کہ تمام ممکنات جو ہر میں موجود ہیں جن کی تعبیر لفظ واقعہ سے کی جاتی ہے یہ سارے کے سارے ممکنات بغیر کسی تقدم و
تاخر کے اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں ان ممکنات کا اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہونا ہی اللہ تعالیٰ کا علم باہمکن ہے۔

وفیہ انہ لا یشمعل:- اس عبارت سے ملاسن نے مشائین کے مذہب پر اعتراض کیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ وہ
متنوعات جن کا زمانے میں وجود محال ہے اور وہ ممکنات جو ازل سے لے کر اب تک معدوم ہیں جن کا زمانے میں کبھی بھی وجود
نہیں ہوگا ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم مشائین کے مذہب پر شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم اس مذہب پر انہیں ممکنات

کو شامل ہوگا جو زمانے میں موجود ہیں اور ممکنات معدومہ جب زمانے میں موجود ہی نہیں ہوں گے تو ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم کیونکر شامل ہوگا۔

الا ان یقال بالتوزیع :- اس عبارت سے ملاسن نے اس اعتراض کا جواب پیش کیا ہے جو اب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر ایک کو شامل ہے وہ اس طرح سے کہ وہ ممکنات جو زمانے میں موجود ہیں وہ اپنے وجود ہری کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں اس طرح سے اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہے اور بعض دوسرے ممکنات جو معدوم ہیں اور ممکنات جن کا خارج میں وجود نہیں ہے ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم اس طرح سے شامل ہوگا کہ ان دونوں کے خارج میں نہ پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی صورتیں بھی فی نفسہ موجود نہ ہوں بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس عالم میں ان کی صورتیں نہ پائی جاتی ہوں لیکن عالم آخرت جس کو عالم مثال کہا جاتا ہے اس میں پائی جاتی ہوں تو ان کی وہ صورتیں جو عالم مثال میں پائی جاتی ہوں وہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہوں اور اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہو لہذا اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات موجودہ معدومہ اور مستبعدات سب کو شامل ہوگا۔

وفیہ مافیہ :- ملاسن نے اس عبارت سے جواب کی تہذیب کی ہے وہ یہ ہے کہ مشائخ عالم مثال کے قائل ہی نہیں ہاں افراطیون ضرور عالم مثال کا قائل ہے لہذا مشائخ کے مذہب پر عالم مثال کی صورت نکال کر جواب اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ مشائخ عالم مثال کے قائل ہوتے اور جب یہ اس کے قائل ہی نہیں تو عالم مثال کی صورت میں جواب دینا صحیح نہیں نیز علم حقیقت واحدہ ہے لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بعض کا علم ایک طریقے سے ہے اور بعض دوسرے کا علم دوسرے طریقے سے ہے لہذا تقسیم غیر مستقیم ہے۔

ویبطل هذا المذهب مع ما مر بابطال المعیة الدہریة باجراء براہین التسلسل فی لوجود الامور الغیر المتناہیة بالفعل کما هو المقرر عنہم من ان الماضیات والمستقبلات کلہا موجودة فی الدھر المعبر عنہ بالواقع بالفعل اما وجود الترتیب فلما ذکر فی شق الانضمام انفاً ولان المعدادات فیہا ترتیب طبعی فی الدھر وفي المتصلات کالحرکة والزمان الغیر المتناہین یکفی الاتصال للترتیب ولا یحتاج الی ترتیب آخر کما فی الخط والسطح ولا یبطل المعیة الدہریة لنا بیانات اخرى عریضة لا یحملہا المقام۔

توجہ :- اور یہ مذہب لہذا احتمال باخیر اور نہ لہذا لہذا کی گزشتہ دلیل سے باطل ہو جاتا ہے اور معیت دہریہ کے ابطال سے بھی باطل ہو جاتا ہے جس میں کہ تسلسل کی دلیلیں جاری ہوتی ہیں امور غیر متناہیہ کے موجودہ بالفعل ہونے کی وجہ سے جیسا کہ یہ حکماء کے نزدیک ثابت ہے کہ ماضی و مستقبل کی تمام چیزیں زمانے میں موجودہ بالفعل ہیں اور ان کی تعبیر واضح

سے کی جاتی ہے رہا ان میں ترتیب کا وجود تو یہ اس وجہ سے ہے جسے ہم نے ابھی شق انضمام میں ذکر کیا ہے اور اس لئے کہ معدادت جو دھر میں ہیں ان میں ترتیب طبعی پائی جاتی ہے اور محصلات میں جیسے حرکت اور زمانہ غیر متناہیہ تو ان میں ترتیب کے لئے اتصال کافی ہے کسی دوسری ترتیب وضع یا طبعیت یا لزوم کی حاجت نہیں ہے جیسے کہ خط اور سطح میں اتصال قحطی ہے اور معیت دہریہ کے ابطال کے لئے ہمارے پاس دوسری تفصیلی دلیلیں بھی ہیں مقام ان کا تحمل نہیں ہے۔

تشریح :- هذا المذهب مع ما مر بابطال المعیة الدہریة بما جراء براہین التسلسل فیہ۔

اس عبارت سے ملاسن مشائخ کے قول کو باطل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ شق انضمام کے بطلان پر جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں انہیں دلیلوں سے مشائخ کا مذہب باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مشائخ کے مذہب پر بھی اللہ تعالیٰ کا علم امر منفصل ہوتا ہے ساتھ ہی ساتھ ان دلیلوں سے بھی مشائخ کا مذہب باطل ہوتا ہے جو دلیلیں تسلسل کے بطلان پر قائم کی جاتی ہیں جیسے کہ برہان تطبیق اور برہان تضاد ہے کیونکہ یہ دونوں دلیلیں ممکنات کے وجود فی الدھر کے ابطال پر قائم کی جاسکتی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ بطلان تسلسل پر جو دلیل قائم کی جاتی ہیں اس کے لئے دو امور ضروری ہیں پہلا چیز تو یہ ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ موجودہ بالفعل ہوں دوسری چیز یہ ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ میں ترتیب بھی پائی جاتی ہو اس طور پر کہ ایک مقدم ہو اور دوسرا متاخر ہو اور یہاں پر یعنی ممکنات موجودہ فی الدھر میں دونوں چیزیں موجود ہیں لیکن پہلی چیز یعنی امور غیر متناہیہ کا موجودہ بالفعل ہونا تو یہ اس لئے ثابت ہے کہ حکماء اس بات کے قائل ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے تمام کے تمام ممکنات زمانے میں موجودہ بالفعل ہیں لیکن دوسری چیز یعنی امور غیر متناہیہ میں ترتیب کا ہونا تو یہ اس لئے ثابت ہے کہ ابھی شارح نے شق انضمام میں یہ ثابت کیا ہے کہ معلومات غیر متناہیہ مستقلہ ہوں یا ماضیہ یہ مرتب ہیں اب ان میں ترتیب زمانی ہو یا طبعی تو اب جب معلومات و ممکنات غیر متناہیہ موجودہ بالفعل ہیں تو ان کا علم بھی موجودہ بالفعل ہوگا اور جب معلومات و ممکنات غیر متناہیہ میں ترتیب ہے تو ان کے علم میں بھی ترتیب ہوگی تو مشائخ کے مذہب پر ممکنات غیر متناہیہ جو زمانے میں موجود ہیں ان کا وجود بالفعل ہے اور وہ مرتب بھی ہیں اور ہر جملہ ایسے امور جو غیر متناہی ہوں اور موجودہ بالفعل ہوں ان کا وجود برہان تطبیق اور تضاد سے باطل ہے لہذا مشائخ کا مذہب باطل ہے۔

ولان المعدادات فیہا ترتیب طبعی فی الدھر

اس عبارت سے ملاسن ممکنات غیر متناہیہ موجودہ بالفعل میں ترتیب کو ایک دوسری دلیل سے ثابت کرتے ہیں وہ اس طرح سے کہ معدادت کہتے ہیں جو اپنا وجود فنا کے دوسرے کو وجود دے اور معدی لہذا سے کہتے ہیں جس کو وجود دے

اس عبارت سے ماہسن نے ایک اعتراض کا دفع کیا ہے جو یہ ہے کہ وہ ممکنات غیر ثنائیہ جو مفصل ہیں اور ان میں آپس میں کوئی حد مشترک نہ ہو جیسے چار، پانچ، چھ، سات، زمین، آسمان، چاند، سورج وغیرہ ان میں تو ترتیب کا تحقق ہو سکتا ہے لیکن وہ ممکنات جو متصل ہیں اور ان میں آپس میں کوئی حد مشترک ہو اور ان میں ایک دوسرے سے اتصال ہو جیسے حرکت غیر ثنائیہ اور زمانہ غیر ثنائیہ جو تب سے ایک دوسرے سے متصل ہیں ان میں ترتیب کا تحقق کیونکہ ہوگا۔

اس کا جواب اس طرح پیش کرتے ہیں کہ ان کا ایک دوسرے سے اتصال ترتیب کے لئے کافی ہے اس لئے کہ جب یہ متصل ہوں گے تو ضرور ان کا کوئی مبدأ ہوگا اور ضرور ان میں اول، ثانی، ثالث، رابع کا تین ہوگا اس لئے کہ کوئی جزء پہلے ہوگا کوئی اس کے بعد میں ہوگا جیسے کہ جسم پہلے چڑتا ہے پھر اس کا آخری کنارہ وسط ہوتا ہے اور سطح کا آخری کنارہ خط ہوتا ہے اور ترتیب کے لئے بس اتنا کافی ہے کسی اور ترتیب طبعی وغیرہ کی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ ہر بان تطبیق وغیرہ کے اجراء کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس میں اول، ثانی، ثالث نکل سکے۔

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے سے یہ بتایا ہے کہ وجود ممکنات فی الدہرجن کو معنیہ دہرہ کہا جاتا ہے اس کے ابطال پر لازم بھی دلیلیں ہیں یہ مقام ان دلیلوں کے ذکر کی اجازت نہیں دیتا اس لئے ہم انھیں ذکر نہیں کرتے ہیں۔

والثالث قول بعضهم من ان صور الاشياء كلها حاصلة في العقل الاول وهو مع الصور كلها حاضر عند الباري تعالى فالعقل الاول مع الصور علم حقيقى للبارى تعالى اقول يرد عليه مع ما مر ان يكون علم البارى تعالى للممكنات بعد علم العقل الاول فان الصور الحاصلة فيه بعده والعقل بعد البارى تعالى وهو كما ترى.

والثالث.....

تیسرا قول بعض مشائخین مثلاً محقق نصیر الدین طوسی اور ان کے متبعین کا ہے اور شیخ بوعلی ابن سینا نے بھی شفا میں علم باری کے سلسلے میں یہی قول اختیار کیا ہے محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ عقل اول میں جمیع ممکنات کی صورتیں و اشکال حاصل ہوتی ہیں پھر عقل اول اپنی جمیع اشکال و صورت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے نزدیک موجود ہوتا ہے یہی اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات ہے۔

اقول یٰۤا علیہ :- اس عبارت سے ملاسن اس تیرے قول کا ابطال کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی علم باری تعالیٰ امر مفصل ہوگا لہذا شرف انفصال کی صورت میں جو خرابیاں مثلاً اشکال بالغیر اور جہل وغیرہ لازم آتی ہیں وہ ساری خرابیاں اس مذہب پر بھی لازم آئیں گی لہذا یہ مذہب باطل ہے۔ نیز اس مذہب پر ایک خرابی اور لازم آئے گی کہ یہ کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمع ممکنات کا علم عقل اول کے وجود کے بعد ہو اس لئے کہ عقل اول کا بغیر اپنے وجود کے جمع اشکال حاصل کے ساتھ امر اللہ تعالیٰ حاضر ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا تو جس وقت میں کہ عقل اول کا وجود نہیں ہوا تھا اس وقت میں لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ممکنات سے جا مل رہا ہو اور اللہ تعالیٰ کے لئے جہل متعین ہے۔

اور اس مذہب پر چونکہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جیسے ممکنات کا علم عقل اول کے بعد ہوا اور ممکنات میں عقل اول بھی شامل ہے۔ لہذا لازم آیا کہ عقل اول کے وجود سے پہلے اللہ تعالیٰ کو عقل اول کا علم نہ ہو۔ اسی طرح سے عقل اول کے وجود سے پہلے دیگر ممکنات کا بھی علم نہ ہوا لہذا اگر واقعی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جیسے ممکنات کا علم ممکنات کے وجود سے پیشتر حاصل ہے۔ لہذا متفق نصیر الدین طوسی کا مذہب باطل ہے۔

والرابع قول المعتزلة من ان المعلومات الممكنة ثابتة في علم الواقع غير موجودة فيه وهي العلم للبارئ تعالى وفيه بعد ما اورد سابقاً وهن ظاهر فان الثبوت هو الوجود ولو

اریدہ معنی اخو فلا یفی بالمقصود۔
ترجمہ:- چوتھا قول معتزلہ کا ہے ان کا مذہب علم باری تعالیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ معدومات ممکنہ عالم واقع میں موجود نہیں ہیں مگر ثابت ہیں اور یہی باری تعالیٰ کا علم ہے اس مذہب پر گزشتہ اعتراض کے درود کے بعد کنزوری ظاہر ہے کیونکہ ثبوت ہی وجود ہے اور اگر اس سے کوئی دوسرا معنی مراد ہے تو وہ مقصود کو پورا نہ کرے گا۔
تشریح:- والرابع:- علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں چوتھا قول معتزلہ کا ہے۔ ان کا قول اللہ تعالیٰ کے علم بالمکنات کے بارے میں یہ ہے کہ معدومات ممکنہ اپنے وجود سے پہلے ثابت ہیں اور غیر موجود ہیں۔ اور یہی ممکنات کا ثبوت اللہ تعالیٰ کا علم بالمکن ہے۔

تشریح:- معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ وجود اور عدم کے درمیان ایک درجہ ہے جس کو ثبوت کہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ممکنات عالم واقع میں ثابت ہیں مگر موجود نہیں ہیں ان کا عالم واقع میں ثبوت ہی اللہ تعالیٰ کا علم ہے۔

وفیہ بعد ما اورد سابقاً وھن ظاہر.....

اس عبارت سے ملاحظہ کرنے سے معتزلہ کے قول کے ابطال کی جانب اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ مذہب بھی شق انفصال میں داخل ہے۔ لہذا شق انفصال کی صورت میں جو خرابی لازم آتی ہے مثلاً یہ کہ علم باری متعانت کو شامل نہ ہو اور اشکال باغیر وغیرہ اس مذہب پر بھی لازم آئیں گی۔ لہذا شق انفصال کے ابطال کی دلیلوں سے یہ مذہب بھی باطل ہو جاتا ہے، مزید اس مذہب پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ ثبوت اور وجود یہ دونوں مترادف ہیں، جو ثبوت ہے وہی وجود ہے اور جو وجود ہے وہی ثبوت ہے۔ لہذا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز ثابت ہو اور موجود نہ ہو یا کوئی چیز موجود ہو اور ثابت نہ ہو لہذا معتزلہ کا ثبوت کا اقرار کرنا اور وجود کی نفی کرنا ناممکن ہے اور اگر معتزلہ ثبوت کا ایک دوسرا معنی کسی چیز کا بغیر تحقق واقعی کے ہونا مراد لیں جیسے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہم کسی چیز کو دیکھتے ہیں اور ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ وہ چیز وہاں پر موجود ہے حالانکہ اس کا وہاں پر حقیقت میں تحقق نہیں ہوتا ہے جیسے کہ جب کسی روڈ کی سطح بالکل برابر ہوتی ہے تو ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ ایک کلو میٹر کے بعد روڈ پر پانی ہے حالانکہ پانی کا وہاں پر تحقق واقعی نہیں ہوتا جیسے کہ بارش کے موسم میں چاندنی رات میں چلتے وقت ایسا نظر آتا ہے کہ راستہ خشک ہے حالانکہ وہاں پر خشکی کا تحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ پانی رہتا ہے تو اگر معتزلہ ثبوت کا یہ معنی مراد لیں تو اس سے معتزلہ کا مقصود پورا نہیں ہوگا اس لئے ان کا مقصود اصل اللہ تعالیٰ کے لئے علم واقعی کا ثبوت کہنا ہے اور جب علم کا تحقق واقعی ہوگا ہی نہیں تو اللہ تعالیٰ کے لئے علم واقعی کا ثبوت کیسے ہوگا۔

دلیل معتزلہ:- معتزلہ ثبوت غیر وجود کی یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے یا تو واجب ہوگا یا ممکن ہوگا یا

معدوم ہوگا یا موجود ہوگا اور چاروں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی دو صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے ممکن ہو تو لازم آئے گا کہ وہ بھی جو ممکن ہے وہ ممکن میں بدل جائے اور یہ انقلاب محال ہے اسی طرح سے ممکن اگر اپنے وجود سے پہلے واجب ہو تو واجب کا ممکن میں بدلنا لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے۔ اور اخیر کی دو صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے موجود ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے معدوم ہو تو پھر امکان سے وہ متصف نہیں ہوگا لہذا یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ ممکن ثابت ہو اور غیر موجود ہو، جو وجود و عدم کا ایک درمیانی درجہ ہے۔

والخامس قول صاحب الاشراق بان الباری تعالیٰ یعلم الاشیاء بالاشراق النوری
 فجملة الاشیاء معلومة له بذلك الاشراق و فی نقل مذہبہ لہم تلفظات عجیبة کثیرة تنشط
 بہ الاذان دون الازھان وبعد تعقی النظر فی تلك الالفاظ لا یتظہر مذہب آخر وراء سائر
 المذہب المذکورة فی هذا الباب.

ترجمہ:- علم باری کے سلسلے میں پانچواں مذہب صاحب اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیا کو اشراق نوری سے جانتا ہے صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں کثیر مقدار میں قوم کی عجیب تعبیرات ہیں جن سے کان تو خوش ہو جاتے ہیں لیکن اذہان خوش نہیں ہوتے، ان الفاظ میں گہری نظر ڈالنے کے بعد مذکورہ مذہب کے علاوہ الگ سے کوئی دوسرا مذہب ظاہر نہیں ہوتا۔

تشریح الخامس:- علم بالمکنات کے سلسلے میں پانچواں مذہب صاحب اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اشیا کا علم ایک ایسے اشراق نوری سے ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ اس سے منفصل ہے۔

تشریح:- اس مذہب کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ سورج کی روشنی یا بلب وغیرہ کی روشنی سے ہمیں اشیا کا علم ہوتا ہے حالانکہ سورج کی روشنی کا حال یہ ہوتا ہے کہ یہ سورج کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور بلب کی روشنی بلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے ہماری ذات کے ساتھ یہ روشنی قائم نہیں ہوتی لیکن ہم اس روشنی میں دیکھ کر اشیا کا علم حاصل کرتے ہیں اسی طرح سے ذات باری تعالیٰ کے لئے بھی ایک ایسی نوری روشنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم تو نہیں ہوتی لیکن اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیا کا علم ہوتا ہے۔

وفی نقل مذهبہم لہم تلفظات عجیبة.....

اس عبارت سے ملاحسن صاحب اشراق کے مذہب پر تقریباً کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مناطق کے صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں عجیب و غریب الفاظ ہیں جن سے کان تو خوش ہو جاتے ہیں لیکن ذہن خوش نہیں ہوتا ہے اور اگر ان کے مذہب پر گہری نظر ڈالی جائے تو گذشتہ چار مذہبوں کو چھوڑ کر ان کا انفرادی طور پر الگ سے کوئی مذہب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ انہیں چار مذہب میں صاحب اشراق کا یہ قول بھی داخل ہو جاتا ہے۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ ممکنات اشراق توری کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے ظاہر ہیں تو اب ان ممکنات کی صورتیں مادہ سے مجرد ہو کر نہیں ظاہر ہوں گی تو یہ مشائخ کا مذہب ہے جو اور حاضر ہوں گی تو یہ یقیناً افلاطون کا مذہب ہے اور اگر مادہ سے مجرد ہو کر نہیں ظاہر ہوں گی تو یہ معتزلہ کا مذہب ہے اور اگر ممکنات کے وجود ہری کے قائل ہیں اور بغیر وجود کے محض ثبوت کے ذریعہ حاضر ہوں گی تو یہ معتزلہ کا مذہب ہے اور اگر اپنے تعلقات کے ذریعہ حاضر ہوں گی تو یہ نصیر الدین طوسی کا مذہب ہے۔ لہذا صاحب اشراق کے مذہب کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

وفی الاحتمال الرابع اعنی کون علمہ تعالیٰ انتزاعاً یتحقق مذهب المتکلمین
القائلین بان علمہ تعالیٰ صفة بسیطة ذات اضافة فمناط کشف کل واحد واحد من الممكنات
اضافة خاصة وهي معنى انتزاعی ویرد علیہ مامر فی ذالک الاحتمال وهذا بحسب الجلی من
النظر واما بحسب الدقیق من النظر فیرد علیہ بعض ما یرد علی الشق الانضمامی کما لو حنا
فی بعض الحواشی وفی الاحتمال الثالث اعنی شق الانضمام یتحقق مذهب ارسطو
والشیخین ابی علی وابی نصر القائلین بارتسام الصور فی ذاته تعالیٰ ویرد علیہ ما مر فی
ذالک الاحتمال ایضاً وفی الشق الثانی لم یتحقق مذهب. بقی الشق الاول سالماً عن
المنافشات وتحقق فیہ مذاهب ثلثة.

ترجمہ:- اور چوتھا احتمال یعنی یہ کہ علم باری تعالیٰ امر انتزاعی ہو متکلمین کا مذہب تحقیق ہوتا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ علم باری تعالیٰ ایک مفت بسیط ذات اضافة ہے ممکنات میں سے ہر ممکن کے کشف کا دار و مدار وہی اضافة مخصوصہ ہے اور یہ ایک معنی انتزاعی ہے اور اس مذہب پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس احتمال میں گزر چکا ہے یہ نظر جلی کے لحاظ سے ہے لیکن اگر دقیق نظر سے دیکھا جائے تو اس پر بعض وہ اعتراضات بھی موجود ہوتے ہیں جو شق انضمامی پر وارد ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس کو بعض حواشی میں ذکر کیا ہے۔ اور تیسرے احتمال یعنی شق انضمامی میں ارسطو اور شیخین ابوعلی ابن سینا اور ابوالنصر فارابی

کا مذہب تحقیق ہوتا ہے جو ذات باری تعالیٰ میں ارتسام صورت کے قائل ہیں اور اس مذہب پر بھی وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس احتمال میں گذر چکا ہے اور شق ثانی میں کوئی مذہب نہیں پایا جاتا شق اول مناقشات سے محفوظ ہے اور اس میں تین مذہب تحقیق ہوتے ہیں۔

تشریح:-

وفی الاحتمال الرابع

یہاں سے ملاحسن بتاتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو پانچ احتمالات عقلیہ ہیں اس میں سے جو چوتھا احتمال شق انتزاع کا ہے اس میں متکلمین کا مذہب تحقیق ہوتا ہے۔

اعتراض:- یہاں پر احتمال رابع سے شق انتزاع مراد ہے لیکن اسی شق انتزاع کے احتمال کو شارح نے ماقبل میں جہاں احتمال اربعہ اخیرہ کو باطل کیا ہے وہاں پر اسی احتمال کو احتمال ثالث قرار دیا ہے۔ تو شارح پر اب اعتراض وارد ہوگا کہ ایک ہی احتمال کو کہیں ثالث قرار دیتے ہیں کہیں رابع جب کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔

جواب:- شارح کی عبارت میں کوئی اعتراض نہیں ہے اس لئے کہ یہاں پر جو شق انتزاع والے احتمال کو رابع قرار دیا ہے تو کل احتمال کے اعتبار سے ایسا کیا ہے اس لئے کہ پہلا احتمال عین ذات کا ہے اور دوسرا جزء ذات کا، تیسرا انضمام کا اور چوتھا انتزاع کا پانچواں انفصال کا۔ اور جہاں پر شق انتزاع والے احتمال کو ثالث قرار دیا ہے وہاں پر احتمال اربعہ اخیرہ باطلہ کے لحاظ سے قرار دیا ہے۔ کیونکہ احتمال باطلہ بالترتیب اس طرح سے ہیں۔ پہلا جزء ذات ہونا، دوسرا منقسم ہونا، تیسرا منزع ہونا، چوتھا مفصل ہونا مذکورہ تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ شارح کا ایک ہی احتمال کو ثالث اور رابع قرار دینا الگ الگ اعتبارات سے ہے۔

المتکلمین القائلین

متکلمین کا موقف علم بالمسکات کے بارے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ایک صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے مفہوم پر ایک زائد مفہوم کا نام ہے پھر متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم کیا ہے۔ آیا علم اور معلوم کے درمیان جو اضافة اور نسبت ہے اس نفس اضافة اور نسبت کا نام علم ہے یا جو ذات اضافة ہے جس سے کہ اضافة کا تعلق ہے اس کا نام علم ہے۔ جبکہ متکلمین علم اور معلوم کے درمیان جو اضافة ہے اس کو صفت علم قرار دیتے ہیں جبکہ محققین متکلمین اس صفت کو علم قرار دیتے ہیں جس کے ساتھ کہ اضافة قائم ہوتی ہے اور جو اضافة کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے یہ حقیقت واحدہ ہے یہاں تک کہ اگر وہ صفت نباتات اور جمادات کے ساتھ پائی جائے تو وہ بھی عالمہ ہو جائیں جیسے کہ ہمارے ساتھ صفت علم قائم ہوتی ہے اس صفت کے ذریعہ ہم اشیاء کا ادراک کرتے ہیں ایسے ہی

وہ صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس کے ذریعہ اسے اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔
جبہر متکلمین صفت علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت ہے اس اضافت کو اللہ تعالیٰ کا علم قرار دیتے ہیں جبکہ

محققین اس صفت علم کو اللہ تعالیٰ کا علم قرار دیتے ہیں۔
فمنطاط کشف کل واحد واحد:- ملاحظہ فرماتے ہیں کہ ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے علم کا دار و مدار اور
مبدأ انکشاف وہ مخصوص اضافت ہے جو علم اور معلوم کے درمیان پائی جاتی ہے اسی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا انکشاف ہوتا

ہے۔ اور یہ ایک امر انتزاعی ہے جو علم اور معلوم سے متزعج ہوتا ہے۔
ویرد علیہ مامرفی ذلک الاحتمال:- اس عبارت سے شارح متکلمین کے مذہب کی تردید کرتے
ہیں۔ فرماتے ہیں کہ شق انتزاع کے ابطال پر جو دلیل قائم کی گئی ہے انھیں دلیلوں سے متکلمین کا یہ مذہب بھی باطل ہو جاتا
ہے۔ اس لئے کہ اضافت ایک امر انتزاعی ہے جس کے لئے ایک منشاء انتزاع اور منشاء انکشاف ضروری ہے تو اب ہم
پوچھیں گے کہ اس کا مبدأ انتزاع کیا ہے۔ اس کا مفہوم ہے یا اس کا جس کے اوپر صدق ہوتا ہے یعنی جو مصداق ہے وہ ہے
اگر مصداق ہے تو ہم کہیں گے کہ آیا وہ عین ذات ہے۔ اگر ایسا ہے تو مقصود حاصل ہے۔ یا جزء ذات ہے یا قائم منقسم ہے یا
امر منفصل ہے یہ سب شقیں باطل ہیں اور اگر مفہوم منشاء انتزاع ہے تو مفہوم انتزاعی انتزاع کے بعد وجود میں آکر متزعج
کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو اب یہ شق انضمام میں داخل ہو جائے گی جو ایک باطل شق ہے۔

وہذا بحسب العجلی من النظر.....

ملاحظہ فرماتے ہیں یہ ابطال مذکور سطحی نظر کے اعتبار سے ہے واما بحسب الدقیق۔ لیکن اگر گہری نظر سے
دیکھا جائے تو وہ تمام اعتراضات اس شق پر بھی وارد ہوں گے جو اعتراضات شق انضمامی کی صورت میں وارد ہوتے
ہیں اس لئے کہ اس میں بھی اگر مفہوم کو منشاء انتزاع مان لیا جاتا ہے تو چونکہ وہ مفہوم متزعج کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ یہ شق بھی
انضمام والی شق میں داخل ہو جاتی ہے۔

وفی الاحتمال الثالث.....

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو تیسرا احتمال شق انضمام کا ہے اس میں اسطرطو اور شیخ یوحییٰ سینا اور
شیخ ابو نصر فارابی کا مذہب تحقیق ہوتا ہے۔ یہ حضرات علم باری کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اس طور پر ہے کہ کچھ
ممکنات کی صورتیں اللہ تعالیٰ کی ذات میں چھپی ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں انھیں صورتیں کہہ کر ذریعہ
اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے ذہن میں اشیاء کی صورتیں چھپی ہیں تو ہم ذہن میں چھپی ہوئی صورتوں کے

ذریعہ اشیاء کا ادراک کر لیتے ہیں۔

ویرد علیہ مامرفی ذلک الاحتمال ایضاً.....

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ شیخین اور اسطرطو کا مذہب شق انضمامی میں داخل ہے لہذا شق انضمامی کی ابطال کی جو دلیلیں
ہیں انھیں دلیلوں سے ان حضرات کا مذہب بھی باطل ہو جائے گا۔

وفی الشق الثانی.....

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علم باری کے سلسلے میں جو دوسرا احتمال عقلی علم باری تعالیٰ کا جزء ذات ہوتا ہے اس میں کسی کا
مذہب تحقیق نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا بطلان بداهت سے ثابت ہے۔ بقی الشق الاول..... ملاحظہ کیجئے ہیں کہ علم
باری کے سلسلے میں جو پہلا احتمال علم باری تعالیٰ کا ذات باری کا عین ہوتا ہے یہ ایسا احتمال ہے جو ہر قسم کے اعتراضات سے
محفوظ اور شبہات اور مناقشات سے بالاتر ہے اور اس میں تین مذاہب تحقیق ہوتے ہیں۔

الاول مذهب الصوفیة الصافیة وبیانہ علی وجه الاجمال انه لیس فی عالم الکون الا ذات
واحدة بسیطة وهی الوجود لیست بکلیة بمعنی القابل للتکثر حقيقة ولا جزئية بمعنی ان لا
تقبل التکثر اصلا بل تلک الذات تتطور بتطورات اعتباریة انتزاعیة واقعیة فہی بذاتہا منشاء
لانتزاع التعینات الغیر المتناہیة ویترب الآثار والاحکام المختلفة علی تلک التعینات
الواقعیة المنتزعة عن الذات الواحدة فالمتعین بكل تعین هو الممكن والمعروف عنه هو
الواجب فلعلمہ تعالیٰ انما ینطوی فی علم الذات آذ ذاته لیست مغایرة للممکنات بالذات بل
بالاعتبار الواقع ولیس مشہد بیانہ ہنا علی التفصیل۔

قوسجمہ:- پہلا مذہب صوفیہ صافیہ کا ہے ان کی دلیل اجمالی طریقہ پر یہ ہے کہ اس عالم کون میں صرف ذات واحد کا
وجود ہے جو بسیط ہے اور اس معنی کر یہ وجود کلی نہیں کہ جو تکثر کو حقیقت میں قبول کرے اور اس معنی میں جزئی بھی نہیں ہے کہ
تکثر کو بالکل قبول نہ کرے بلکہ وہ ذات واحد مختلف اعتباری انتزاعی واقعی اطوار سے حطور ہوتی ہے تو یہ بذات غیر متناہی
تعینات کے انتزاع کا منشاء ہے اور آثار اور احکام مختلفہ ان تعینات واقعیہ پر مرتب ہوتے ہیں جو ذات واحد سے متزعج
ہیں، تو جو مرتعین کے ساتھ محض ہے وہ ممکن ہے اور جو تعین سے خالی ہے وہ واجب ہے تو اللہ تعالیٰ کا علم بال ممکن ذات باری
کے علم میں داخل ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بالذات ممکنات کے مغائر نہیں ہے بلکہ اعتبار واقعی کے لحاظ سے مغائر ہے اس
مقام پر صوفیہ صافیہ کے مذہب کے بیان پر تفصیلی شہادت کی گنجائش نہیں ہے۔

الاول مذهب الصوفية الصافية.....

تشریح:-

وہ لوگ جو عبادت و ریاضت اور زہد و تقویٰ کے ذریعہ اپنے اذہان و قلوب کو مصفی و مہکلی رکھتے ہیں انہیں صوفیہ صافیہ کہا جاتا ہے۔ علم باری کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس عالم رنگ و بو میں گو کہ بیشتر مختلف انواع اشیاء کا وجود ہے لیکن درحقیقت وجود صرف ذات واجب تعالیٰ کا ہے اور ممکنات وجود واجب تعالیٰ کا پرتو ہیں اور ذات واجب تعالیٰ سے متضرع ہیں ان کا منفرد الگ سے کوئی وجود نہیں ہے جیسے کہ کہہ کر اس کے ساتھ منطقہ قطب، مجر، دو ارضہ غار و کبار وغیرہ کا وجود تحقیق ہوتا ہے لیکن ان سب کا وجود کہہ سے متضرع ہے الگ سے ان کا کوئی وجود نہیں ہے کہہ ان امور کا منشأ استزاع ہے اور یہ سب امور استزاعیہ واقعہ ہیں اور اس پر متضرع ہیں تو جیسے کہہ کے وجود کے ساتھ ان امور استزاعیہ کا وجود ہوتا ہے ایسے ہی ذات واجب تعالیٰ کا وجود ہے کہ تمام ممکنات کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے متضرع ہے اور وجود واجب تعالیٰ کے ساتھ جمع ممکنات کے وجود کا اعتبار ہوتا ہے اور ذات واجب تعالیٰ اس معنی کر کلی نہیں جو تکثر کو حقیقہ قبول کرے اور بڑی بھی نہیں جو تکثر کو قطعاً قبول نہ کرے بلکہ ذات واجب تعالیٰ تمام ممکنات کے استزاع کا منشأ ہے اور یہ تمام ممکنات جو ذات باری تعالیٰ سے متضرع ہیں ان پر مختلف آثار و اکام کا ترتیب بھی ہوتا ہے جیسے کہ ایک دریا ہے جس سے مختلف نہریں نکلتی ہوں تو یہ تمام نہریں معین و مشخص ہوں گی اختراعی محض نہیں ہوں گی ان پر مختلف آثار و اکام مرتب ہوں گے لیکن ان سب کا وجود دریا کے وجود سے متضرع ہے ایسے ہی ممکنات ذات واجب تعالیٰ سے متضرع ہیں اور تعینات اعتباری کی بنا پر متعین ہیں اور ذات واجب تعالیٰ ان تعینات اعتباریہ سے منزہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ صافیہ کے نزدیک سارے ممکنات اوصاف استزاعیہ اور اعتبارات عقلیہ کی منزل میں ہیں اور ذات واجب تعالیٰ ان کے استزاع کا منشأ ہے تو جیسے کہ منشأ کے وجود کے اعتبار سے اوصاف استزاعیہ اور ان کے موصوفات کے درمیان خارج میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف مفہوم کے اعتبار سے امتیاز ہوتا ہے جیسے کہ خمسہ اور فردیت یا آسمان اور فوقیت ہے ایسے ہی خارج میں وجود واجب تعالیٰ اور ممکنات کے وجود کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے لہذا اس بناء کے نزدیک وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے ممکنات امور اعتباریہ ہیں۔

اور جب اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے تو تمام ممکنات کا بھی علم ہے اس لئے کہ ذات واجب تعالیٰ اور ممکنات میں بالذات مغایرت نہیں صرف اعتباری مغایرت ہے۔

والثانی مذهب فروریوس القائل باتحاد العاقل والمعقول فی علم الواجب تعالیٰ بالممكنات وهذا بالحقیقة راجع الی مذهب الصوفیة وهذا طور وراء طور العقل المتوسط

خارج عن البحث بالنظر والفکر.

ترجمہ:- دوسرا مذہب فروریوس کا ہے جو علم واجب تعالیٰ بال ممکن میں عالم و معلوم کے اتحاد کا قائل ہے فروریوس کا یہ مذہب درحقیقت صوفیہ صافیہ کے مذہب کی طرف راجع ہے اور یہ عقل متوسط کے طریقے سے ماوراء خیال ہے جو فکر و نظری بحث سے خارج ہے۔

تشریح:-

الثانی فروریوس.....

اس کے نزدیک واجب تعالیٰ کا علم بال ممکن یہ ہے کہ عاقل یعنی ذات واجب تعالیٰ اور معقول یعنی ممکنات میں اتحاد ہے چونکہ واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے تو ممکنات کے ذات واجب تعالیٰ سے اتحاد کی بنا پر اسے ممکنات کا بھی علم ہے۔ ملاحظہ کیجئے کہ فروریوس کا مذہب درحقیقت صوفیہ صافیہ کے مذہب کی طرف راجع ہے الگ سے کوئی مذہب نہیں ہے تاہم دونوں کے مذہب میں کچھ فرق ضرور ہے صوفیہ صافیہ ذات واجب تعالیٰ اور ممکنات میں صرف اعتباراً اتحاد مانتے ہیں اور ذات اور وجود کے لحاظ سے دونوں میں اتحاد مانتے ہیں جبکہ فروریوس اس کا قائل ہے کہ وجود کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد تو ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد حقیقتاً ہے، فقط اعتباراً نہیں ہے۔

ملاحظہ کیجئے کہ یہ مذہب عقل متوسط کی دنیا سے باہر ہے اور بحث فکر و نظر سے خارج ہے اس لئے کہ واجب اور ممکن میں اتحاد کوئی عاقل قبول نہیں کر سکتا۔

بقی مذهب ثالث فی هذا الشق وهو ان يكون ذات الباری تعالیٰ مع تباین حقیقہ مع الممكنات کاشفہ لها کشفاً تفصیلیاً والقائلون به المتأخرون من الحكماء وهذا هو الحق عندی بحسب النظر الدقیق وتحقیق مذهبهم ان ذات الباری تعالیٰ متباینہ بالذات لذوات الممكنات لیکن لها خصوصیه خاصه مع کل واحد واحد منها وبذلك الخصوصیه تكون کاشفہ له کشفاً تفصیلیاً ولذا کان هذا العلم صفة الکمال وان کان الکشف اجمالیاً صار علماً ناقصاً وانما سمي هذا العلم بالاجمالی لانه کما یکون فی صورة العلم الاجمالی للممكنات امر واحد منشأ لا نکشاف الكثير کذلک یکون فی علم الباری تعالیٰ الاجمالی ذات واحده منشأ لا نکشاف الكثيرین ولكن بین الکشفین بونا بعيداً فقی الاول کشف ناقص اجمالی وفي الثاني کشف تام تفصیلی.

ترجمہ:- اس شق میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی حقیقت کے ممکنات کے ساتھ مباہنت کے باوجود وہ ممکنات کے لئے کاشف ہے کشف تفصیلی کے طور پر اور اس کے قائل متاخرین حکماء ہیں اور یہی مذہب نظر و تحقیق کے اعتبار

سے میرے نزدیک حق ہے متاخرین حکماء کے مذہب کی تحقیق یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ بالذات ممکنات کی ذوات کے تباہین ہے لیکن ممکنات میں سے ہر ہر ممکنات کے ساتھ واجب تعالیٰ کی ایک مخصوص خصوصیت ہے اسی خصوصیت کی وجہ سے ذات باری تعالیٰ ہر ممکن کے لئے کاشف ہے کشف تفصیلی کے طور پر اسی لئے یہ علم صفت کمال سے ہے اور اگر کشف اجمالی ہو تو علم ناقص ہو جائے گا اس علم کا نام اجمالی اس لئے رکھا گیا ہے کہ جیسے ممکنات کے علم اجمالی کی صورت میں امر واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہوتا ہے یوں ہی باری تعالیٰ کے علم اجمالی میں ذات واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہے لیکن دونوں کشفوں کے درمیان بہت فرق ہے اول میں کشف ناقص اجمالی ہے اور ثانی میں یعنی علم واجب میں کشف تام تفصیلی ہے۔

مذہب ثالث فی هذا الشق

تشریح:- علم باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اس شق میں تیسرا مذہب متاخرین حکماء کا ہے اور یہی مذہب ملاسن کے نزدیک بھی حق ہے۔

ذات واجب تعالیٰ کے علم بال ممکن میں متاخرین حکماء کی تحقیق یہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ اور جملہ ممکنات کی ذوات میں ذات اور وجود اتحاد نہیں ہے بلکہ دونوں میں بالذات مہایت متحقق ہے لیکن اس کے باوجود جملہ ممکنات کے ساتھ ذات واجب تعالیٰ کی ایک مخصوص قسم کی خصوصیت ہے اسی خصوصیت خاصہ کی بنیاد پر مہایت کے باوجود ذات واجب تعالیٰ ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے لئے کاشف ہے اور یہ کشف اجمالی نہیں ہے کہ ایک شئی دوسری شئی سے متمایز نہ ہو بلکہ یہ کشف تفصیلی ہے جس میں ہر شئی دوسری شئی سے تمیز تام کے طور پر متمایز ہوتی ہے اور ان میں پورے طور پر ایضاً تام ہوتا ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ علم باری تعالیٰ صفات کمالیہ میں سے ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ کشف تفصیلی ہو اور صفات کمالیہ میں سے یہ ہو ہی نہیں پائے گا۔ اگر یہ کشف اجمالی ہوگا تو علم باری تعالیٰ ناقص ہو جائے گا اس صورت میں ممکنات اور ذات باری تعالیٰ میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

وانما سمي

اس عبارت سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا ہے تقریر اعتراض یہ ہے کہ حکماء حضرات نے جو علم اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ ہے اسے علم اجمالی قرار دیا ہے جب کہ آپ کہتے ہیں کہ اس میں کشف تفصیلی ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ حکماء حضرات کے قول کا یہ مطلب نہیں کہ ذات باری کا علم اجمالی ہے اور اس میں کشف تام نہیں ہوتا ہے بلکہ علم اجمالی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ممکنات میں امر واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہوتا ہے ایسے ہی باری تعالیٰ جو کہ ذات واحد ہے کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہوتا ہے اس میں کشف اجمالی ہوتا ہے اور ذات باری تعالیٰ کا جو کشف ہے وہ کشف تفصیلی ہوتا ہے

اور اس میں ایضاً تام ہوتا ہے۔

فان قلت مع تباہین ذات الکاشف والمکشف کیف يتصور الکشف فانه انما يتحقق بقدر الاتحاد و ايضاً كيف يتصور التمايز في الکشف بين الممكنات مع الاتحاد ذات الکاشف قلت يتصور الکشف مع كون الکاشف مبيناً للمکشف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني وانما يمتنع ذلك فيما ليس له خصوصية اصلاً بل الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الکشف ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات يحصل تمايز العلوم.

ترجمہ:- اگر تم اعتراض کرو کہ ذات کاشف اور مکشف کی مہایت کے باوجود کشف کیسے تصور ہوگا کیوں کہ انکشاف بقدر الاتحاد متحقق ہوتا ہے نیز ممکنات کے علم میں امتیاز کیسے تصور ہوگا ذات کاشف کے اتحاد کے ساتھ میں جواب دوں گا کہ کاشف کے مکشف کے مہا بن ہونے کے باوجود کشف تصور ہوگا جب کہ کاشف کے لئے مکشف کے ساتھ کوئی خصوصیت ہو، حال اس وقت ہوگا جب کہ اس کے لئے بالکل ہی کوئی خصوصیت نہ ہو بلکہ خصوصیت بھی علم و کشف کے معاملہ میں اتحاد پر بڑھ جاتی ہے پھر خصوصیات کے تمایز کی جانب نظر کرتے ہوئے علوم کا امتیاز حاصل ہو جائے گا۔

تشریح:- فان قلت مع تباہین ذات الکاشف والمکشف

اس عبارت سے ملاسن نے متاخرین حکماء کے مذہب پر دو اعتراضات کیے ہیں پہلے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ممکنات کے علم کے لئے ضروری ہے کہ کاشف اور مکشف یعنی عالم اور معلوم کے مابین اتحاد ہو اس لئے کہ علم کا متحقق بقدر الاتحاد ہی ہوتا ہے اگر اتحاد تام ہے تو علم بھی تام ہوتا ہے اگر اتحاد ناقص ہے تو انکشاف بھی ناقص ہوتا ہے اور حکماء کے مذہب پر جب ممکنات اور ذات واجب تعالیٰ میں مہایت ہے تو اتحاد کیونکر ہوگا اور جب اتحاد نہیں ہوگا تو انکشاف کیسے ہوگا۔ اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر علی سبیل انشراح مہایت کے باوجود کشف مان ہی لیا جائے تو جملہ ممکنات کے علوم میں امتیاز کیسے ہوگا اس لئے کہ امتیاز کے لئے ضروری ہے کہ جملہ ممکنات کا علم دفعہ واحد نہ ہو بلکہ بتدریج ہو اور ذات واجب تعالیٰ جو کہ امر واحد ہے اس کے لئے جملہ ممکنات کا علم دفعہ واحد ہوگا کیونکہ اگر بتدریج ہو تو پھر جملہ لازم آئے گا۔

قلت يتصور الکشف مع كون الکاشف مبيناً.

اس عبارت سے ملاسن نے اعتراضات کے جوابات پیش کئے ہیں فرماتے ہیں کہ کاشف اور مکشف میں مہایت کے باوجود کشف ممکن ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ذات کاشف کی مکشف کے ساتھ کوئی خصوصیت اور ربط و تعلق ہو مثلاً ذات کاشف کا علم اور مکشف کا معلوم ہونا اس خصوصیت خاصہ کی بنیاد پر کاشف کو مہایت کے باوجود مکشف کا علم ہوگا

بلکہ خصوصیت کی بنا پر جو علم ہوتا ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے جو اتحاد کی بنا پر ہوتا ہے اور خصوصیت میں تماز کی وجہ سے علوم کے درمیان میں تماز ہوگا۔

فان قلت لا یخلوا ما ان یکون تلک الخصوصیات انضمامیہ فیہ جمع الی شق الانضمام او انتزاعیہ فیہ جمع الی شق الانتزاع وقد ابطنا الشقین فیما مر قلت فختار کونہا انتزاعیہ ولکن لیس مناط الکشف علی هذه المفہومات الانتزاعیہ بل علی منشئہا وهو ذات واحدہ بسیطة ویجوز ان یکون ذات واحدہ منشأ لانتزاع امور کثیرہ مختلفہ الآثار والاحکام کما یشاہد فی الکرة فانہا تکتون منشأ لانتزاع المنطقۃ والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع کونہا متمایزۃ فی الآثار کذلک یکون ذات الواجب تعالیٰ منشأ لانتزاع خصوصیات مختلفہ متمایزۃ الاحکام والآثار وہی العلوم المتمایزۃ وحينئذ لا غبار فی هذا المذهب ولا یکون علم الباری تعالیٰ علی هذا الطور بحصول الصورة فیہ قول المصنف ولا یتصور علی صیغۃ المعلوم. ولعل تنقیح هذا المطلب الشریف بهذا النمط النفس لا یوجد فی مطاوی الکتب الکبار فضلا عن الصغار فانظر بعین العقل الصائب ولا تکن من المسرعین فی الرد والقبول حتی یتجلی لک حقیقۃ الحال.

ترجمہ :- اگر تم اعتراض کرو کہ خالی نہیں ہوگا یا تو وہ خصوصیات انضمامی ہوں گی تو یہ شق انضمامی کی جانب راجع ہوگا یا انتزاعی ہوں گی تو شق انتزاعی کی جانب راجع ہوگا اور ہم نے ماسبق میں دونوں شقوں کو باطل کیا ہے میں جواب دوں گا کہ ہم خصوصیات کے انتزاعی ہونے کو اختیار کرتے ہیں لیکن کشف کا دار و مدار ان مفہومات انتزاعیہ پر نہیں ہے بلکہ مفہومات انتزاعیہ کے فناء پر ہے جو ذات واحدہ بسیطہ ہے اور یہ ممکن ہے کہ واحد امور کثیرہ مختلفہ الآثار والا حکام کے انتزاع کا فناء ہو جیسا کہ کرہ میں مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ وہ منطقہ چھوٹے دائرے اور قطب اور محور کے انتزاع کا فناء ہوتا ہے یا وجود اس کے کہ یہ امور مذکورہ آثار میں متمایز ہیں یوں ہی ہو سکتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ ان مختلف خصوصیات کے انتزاع کا فناء ہو جائے جو احکام و آثار میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوں اور یہی خصوصیات باری تعالیٰ کے علوم متمایزہ ہیں اور اس وقت اس مذہب پر کوئی غبار نہیں ہوگا اور اس طریقے پر اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا تو مصنف کا قول "لا یصور معروف" کے سینے پر تام ہو جائے گا۔ امید کہ اس شریف مفہوم کی اتنے عمدہ طریقے سے تنقیح بڑوں کی بڑی کتابوں میں نہیں ملے گی چنانچہ چھوٹے لوگ لہذا تم اسے صحیح فکر و نظر سے دیکھو اور جب تک حقیقت حال روشن نہ ہو جائے اس کے رد و قبول میں غلت کا مظاہرہ نہ کرو۔

تشریح :- فان قلت لا یخلوا ما ان یکون تلک الخصوصیات

اس عبارت سے ملاسن نے اعتراض ثانی کے جواب پر محض کی طرف سے نقض وار کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر خصوصیات کے تماز کی بنیاد پر ممکنات کے علوم میں امتیاز ہوگا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ خصوصیات ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ منضم ہوں گی یا منزع ہوں گی اور ہر دونوں صورت انضمام و انتزاع کا بطلان دلائل کے ذریعہ خود آپ کی تحریر سے ہو چکا ہے۔

قلبت فختار کونہا :- ہم شق انتزاع کو اختیار کرتے ہیں لیکن اس کا بطلان اس وقت ہوگا جبکہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ کثوفات کے کشف کا دار و مدار ان مفہومات انتزاعیہ پر ہو چکا ہے ہم یہ نہیں کہتے بلکہ ہمارا قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ کثوفات کے کشف کا فناء ذات واجب تعالیٰ ہے جو کہ بسیطہ اور واحد ہے اور ایسا ممکن ہے کہ ذات واحدہ سے امور کثیرہ مختلفہ الاحکام کا انتزاع ہو جائے جیسے کہ ہم کرہ میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ کرہ کے امر واحد ہونے کے باوجود امور کثیرہ منطقہ قطبین اور محور اور دائرہ صغائر و کبار کا انتزاع ہوتا ہے اور سب متمایز الآثار والا حکام ہیں اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ خصوصیات کثیرہ مختلفہ متمایز الآثار والا حکام کے انتزاع کا فناء ہو جائے اور یہی خصوصیات مذکورہ ذات واجب تعالیٰ کے لئے علم بالممکنات ہو جائیں۔

قطب :- اس نقطہ مفروضہ کو کہتے ہیں کہ اگر کوئی جسم کر دی گردش کرے تو وہ نقطہ اپنے مقام پر قائم رہے مثلاً اگر کسی گیند کے آر پار چمچ میں کوئی باریک تار کر دیا جائے اور اس گیند کو اس تار پر گھمایا جائے تو دائرہ میں بائیں جوتار کے نفوذ کی جگہ ہوگی اس کو قطب کہتے ہیں۔

محور :- دھور جس پر پیہر گردش کرتا ہے۔

محور زمین :- قطبین کے درمیان وہ فرضی خط جس کے گرد زمین گردش کرتی ہے۔

منطقہ :- وہ فرضی خط جو زمین یا کرہ کے چاروں طرف کھینچا ہوا ہے، دائرہ، حلقہ۔

قطب زمین :- زمین کے محور کے دونوں سرے۔

قطب جنوبی :- زمین کے محور کا جنوبی سر۔

قطب شمالی :- زمین کے محور کا شمالی سر۔

قطر :- وہ خط مستقیم جو دائرے کے مرکز سے گزرتا ہو اور دونوں طرف محیط تک چلا جائے یہ دائرے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔

وحینئذ لا غبار فی هذا المذهب

اس عبارت سے ملاحظہ کیجئے اپنی جوت طبع کا مظاہرہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ متاخرین حکماء کے مذہب کی ہم نے جو نتیجہ کی ہے اس سے اس مذہب پر سارے اعتراضات وغبار کے بادل چھٹ گئے ہیں اور اس مذہب پر ذات واجب تعالیٰ کا علم ارسام صورت کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا۔

لہذا مصنف کا قول لا یتصور معروف کے صیغے پر تام ہو جائے گا آگے بڑھ کر ملاحظہ فرمائیے کہ اس شریف مفہوم کی اس عمدہ طریقے سے نتیجہ چھوٹوں کی بات تو درکنار بڑے بڑے محققین فضلاء کی کتابوں میں نہیں ملے گی لہذا تم اسے عقل صحیح کی عینک سے دیکھو اور جب تک کہ تمہارے اوپر حقیقت حال واضح نہ ہو جائے اس کے رد و قبول میں جلت کا مظاہرہ نہ کرو۔

لا ینتج بالمعروف والمجهول ای لم یولد ولم یولد اما الثانی فظاهر فانه یستلزم الامکان واما الاول فلان الوالد غیر مستعمل فی العرف واللغة فی السبب فقط بل فی اخراج المثل من البطن والله سبحانه وتعالیٰ منزہ عنهما۔

توجہ: ”لا ینتج“ معروف اور مجہول دونوں صیغے پر پڑھا جاسکتا ہے یعنی نہ اس نے جتنا اور نہ ہی وہ جتنا کیا لیکن جانی تو یہ ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مستلزم امکان ہے لیکن اول تو یہ کہ والد عرف اور لغت میں صرف سب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ شرم سے مثل کے اخراج کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ مثل اوطن سے منزہ ہے۔

تشریح: ”ولا ینتج:“ اپنے اخوین کی طرح اس کا بھی عطف لاسجد پر ہے اور شانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور اس کو بھی معروف و مجہول ہر دو طریقے سے پڑھا جاسکتا ہے۔

اس کا فائدہ اعتقاد انتہا ہے انتہا کا ایک معنی لغوی ہے اور ایک معنی اصطلاحی لغوی معنی جتنا ہے اور اصطلاحی معنی مغزی اور کبریٰ کی ترتیب سے نتیجہ نکال کر کسی شے کو چنانا اور ہر قدر پر معروف و مجہول پڑھا جاسکتا ہے۔

اگر انتہا کا معنی لغوی مراد لیا جائے اور معروف کی شکل میں پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی کو جتنا نہیں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کا کوئی مولود نہیں ہے اس لئے کہ معاذ اللہ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو جے گا تو وہ یقیناً اس کا بیٹا ہوگا اور معاذ اللہ اللہ تعالیٰ اس کا باپ ہوگا تو اب سوال یہ ہے کہ مولود ممکن ہو گیا واجب اگر ممکن ہوگا تو یہ متنع ہے اسلئے کہ والد و مولود میں مماثلت ضروری ہے مماثلت کا مطلب یہ ہے کہ مثلین صفات نفسی اور ذاتی میں ایک دوسرے کے شریک ہوں جیسے کہ ذی انسانیت اور حیوانیت میں بکر کا شریک ہے اور ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ مولود جو ممکن ہو وہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں شریک ہو ورنہ

ممکن کا واجب ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ واجب ہیں۔ اور اگر واجب تعالیٰ کا مولود واجب ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا۔

مولود کے عدم واجب ہونے کی دلیل سمجھنے سے پہلے یہ یقین کر لینا چاہئے کہ ذات باری تعالیٰ کی ماہیت خود ذات باری تعالیٰ کا وجود اور ثبوت ہے اور یہ بھی جان لینا چاہئے کہ تماشائیت کی فرع ہے اس لئے کہ اگر تماشائیت نہ ہو تو مماثلت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی چاہنا چاہئے کہ متماثلین کے لئے اشتراک فی النوع یا اشتراک فی الجنس ضروری ہے ان تین مقدمات کے بعد واجب تعالیٰ کے مولود کے واجب نہ ہونے کی دلیل پیش کیا جاتی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا مولود واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر واجب ہوگا تو واجبین کے درمیان ذات باری تعالیٰ کی ماہیت پائی جائے گی یا نہیں یعنی دونوں میں اشتراک فی النوع یا اشتراک فی الجنس ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو تماشائی حقیقت نہیں ہوگا حالانکہ والد و مولود میں تماشائی ضروری ہے۔ اور اگر اشتراک ہوگا تو ایک کا دوسرے سے امتیاز ضروری ہوگا یہ ضروری ہوگا کہ دونوں ایک دوسرے سے متماثل بھی ہوں ورنہ تماشائیت کا ہی تحقق نہیں ہوگا لہذا دونوں میں امتیاز ضروری ہوگا تو اب یہ امتیاز بحسب ماہیت ہوگا یا بحسب العوارض ہوگا پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ ماہیت دونوں میں مشترک ہے لہذا دوسری شق متعین ہوگی کہ امتیاز عوارض محضہ کے ذریعہ ہوگا تو یہ عوارض یا تو ماہیت کی جانب منسوب ہوں گے یا ان اسباب کی جانب جو ماہیت کے مغایر ہیں اول کی بنیاد پر واجبین کے درمیان بحسب العوارض اختلاف اور تعدد ہی نہیں ہوگا جو تماشائی کے لئے ضروری ہے بلکہ دونوں میں توافق ہو جائے گا تو جب توافق ہوگا تو امتیاز بھی نہیں ہوگا اور جب امتیاز نہیں ہوگا تو تماشائیت نہیں ہوگی تو تماشائی بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ تماشائی اس کی فرع ہے اور ذاتی کی بنیاد پر واجبین غیر کے محتاج ہوں گے اور احتیاج واجب کے متناہی ہے تو دونوں میں سے کوئی واجب نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے دونوں کو واجب مانا ہے۔

مولود باری تعالیٰ کے واجب نہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ خود ولادت وجود کے متناہی ہے اس لئے کہ ولادت سے ہمارا ذہن فوراً اس بات کی طرف مہلت کرتا ہے کہ مولود پہلے نہیں تھا اور اب پیدا ہو کر وجود میں آیا حالانکہ یہ وجوب کے بالکل متناہی ہے کیونکہ وجوب وجود کا معنی یہ ہے کہ اس کا عدم ہر زمانے میں محال ہو نیز ولادت کے لئے اعتبار اور احتیاج الی غیر بھی لازم ہے اور احتیاج وجوب کے قطعاً متناہی ہے لہذا یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ ذات باری کا کوئی مولود نہیں ہو سکتا۔

اور اگر معنی لغوی کی بنیاد پر اس کو مجہول پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جتنا نہیں کیا ہے۔ یعنی قسم بملد ولم یولد۔ مولودیت باری تعالیٰ کی لفظی دلیل یہ ہے کہ اگر معاذ اللہ اللہ تعالیٰ جتنا گیا ہو تو یقیناً وہ مولود ہوگا اور ہر مولود محتاج ہوتا

ہے اور احتیاج وجوب کے منافی ہے حالانکہ ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہے۔
 اور اگر اس کا معنی اصطلاحی نتیجہ والا معنی لے کر شکل معروف پڑھا جائے تو لایق کا معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کا علم مقدمات کی ترتیب کے ذریعہ نہیں حاصل کرتا۔ اس کا بطلان بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ صغریٰ کبریٰ کی ترتیب سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصول ہوتا ہے جبکہ واجب تعالیٰ کا علم حضور کی قدیم ہے۔
 اور اگر لایق کو شکل مجہول پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ نتیجہ نہیں بناتا یعنی اللہ تعالیٰ کو براہین کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو کس برہان کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا اس لئے کہ مطلق برہان سے اللہ تعالیٰ کو نہ جانا جائے ایسا نہیں ہے اسے جاننے کے لئے برہان انہی اور برہان لقی کو ذہن میں رکھنا ہوگا۔
 برہان لقی: - علت سے معلول پر دلیل قائم کرنا جیسے وجود صانع سے مصنوع پر دلیل قائم کی جائے۔
 برہان انہی: - معلول سے علت پر دلیل قائم کرنا جیسے وجود مصنوع سے صانع پر دلیل قائم کی جائے۔
 چونکہ واجب تعالیٰ علت و جاحل وغیرہ سے پاک و صاف ہے لہذا یہ ہوئی نہیں سکتا کہ ذات باری تعالیٰ کی کوئی علت ہو لہذا لایق شکل مجہول میں جس برہان کی نفی ہوگی وہ برہان انہی اس لئے کہ وجود مصنوع سے صانع عالم ذات باری تعالیٰ پر دلیل قائم کی جاتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے العالم مصنوع و کل مصنوع فله صانع للالعالم له صانع۔
 ولا يتغير لا في ذاته وهو ظاهر من معنى الوجوب الذاتى ولا في صفاته فانه قد تقرر في موضعه ان صفاته تجب لذاته تعالى ولا تطيل الكلام بذكر الدلائل الموردة في مقامه۔
 ترجمہ: - "لا يتغير" اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہوتا نہ تو اس کی ذات میں تغیر ہوتا ہے اور نہ تم تغیر فی الذات وجوب ذاتی کے معنی سے ظاہر ہے اور نہ وہ اپنی صفات میں تغیر کو قبول کرتا ہے کیونکہ اپنے نکل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صفات ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ واجب ہیں اور ہم دلائل جو اس مقام میں وارد ہیں ذکر کر کے کلام کو طول نہیں دیں گے۔
 تشریح: - ولا يتغير: - اس کا بھی مطلب لا یحد نہ ہے اور تغیر شان سے حال واقع ہے عبارت کا مفہوم واضح ہے کہ ذات باری تعالیٰ تغیر و تبدل سے پاک ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ الان کما کان یعنی وہ ازلی اور ابدی ہے۔ لم یزل ولا یزال۔
 اس کی دلیل سمجھنے سے پہلے تغیر کی قسمیں ذہن نشین کر لینا چاہئے۔
 تغیر کی دو قسمیں ہیں: (۱) تغیر فی الذات (۲) تغیر فی الصفات۔
 پھر تغیر فی الذات کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حقیقت اول کی بقا کے باوجود شے دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جائے۔ یہ تغیر مطلقا محال ہے یعنی واجب اور ممکن دونوں میں اس طرح کا تغیر ممکن ہے۔
 (۲) شے ایک حقیقت کو چھوڑ کر دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جائے۔
 (۳) شے کا مادہ تو باقی رہے اور اس پر مختلف صورتوں کا علی کلیل التعاقب درود ہوتا جائے۔ یعنی بقا مادہ کے ساتھ صورتیں متغیر ہوتی رہیں جیسے پانی کا تغیر بھاپ کی طرف اور بھاپ کی پانی کی طرف۔
 اخیر کی یہ دونوں قسمیں ممکن میں تو ہو سکتی ہیں لیکن واجب تعالیٰ کے لئے محال ہیں اول تو اس کے لئے ایک حقیقت کا دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جانا حدوث کی عامت ہے اور واجب تعالیٰ واجب بالذات ہے اور ثانی اس لئے محال ہے کہ اس طرح کا تغیر مادیات میں ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ مادہ اور جسم و جسمانیات سے پاک و صاف ہے مذکورہ بالا تو صانع سے یہ بات عیاں ہو گئی کہ واجب تعالیٰ تغیر فی الذات سے بے نیاز ہے اسی طرح سے واجب تعالیٰ تغیر فی الصفات سے بھی بے نیاز ہے اسے بھی سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل امور پر نظر رکھنی چاہئے۔
 صفات باری تعالیٰ کی دو قسمیں ہیں: (۱) صفات ثبوتی، جیسے علم قدرت وغیرہ۔ (۲) صفات سلبی، جیسے لاجسم لا محدود وغیرہ۔
 صفات سلبیہ پر مجازاً صفات کا اطلاق ہوتا ہے پھر صفات ثبوتی کی تین قسمیں ہیں:
 (۱) صفات حقیقیہ محضہ: - جن کے مقبوم میں اضافت کا اعتبار نہ ہو۔
 (۲) حقیقیہ ذات اضافت: - جن کے مقبوم میں اضافت تو معتبر نہیں ہوتی لیکن تحقق میں ان صفات کو اضافت عارض ہوتی ہے اور ان پر اضافت کے ساتھ آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے علم قدرت وغیرہ۔
 (۳) صفات اضافیہ محضہ: - جن کے مقبوم میں اضافت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے معیت، قبلیت، بعدیت وغیرہ۔
 ان تینوں میں مابعد الاقتران سے کہ اول تعقل اور وجود میں بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف نہیں ہوتی اور ثانی تعقل میں تو غیر پر موقوف نہیں ہوتی مگر بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف ہوتی ہے اور ثالث تعقل اور وجود دونوں میں غیر پر موقوف ہوتی ہے جیسے احیاء، امات وغیرہ۔
 ذات باری تعالیٰ کی صفات میں اول اور ثانی قسموں کا تغیر محال ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو پھر ذات میں بھی تغیر لازم آئے گا اور تیسری قسم کا تغیر ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس میں تغیر فی الذات لازم نہیں آتا مگر یہ لئے شکل ہوم ہونی انسان کی تغیر میں فرمایا ہے کہ واجب تعالیٰ کسی کی کو موت دیتا ہے کسی حیات دیتا ہے کسی با عزت کو ذلیل کر دیتا ہے اور ذلیل کو با عزت کر دیتا ہے۔ اسی طرح واجب تعالیٰ کی ہر روز ایک نئی شان ہوتی ہے۔

تعالیٰ عن الجنس والجهات الجنس اما ان يراد به مصطلح اهل الميزان فقد ظهر وجه نفيه من السابق من نفى الاجزاء الحقيقية للواجب تعالیٰ والجنس الحقيقي يكون جزءاً حقيقياً البتة وهو المقصود من النفی ههنا ايضاً او يراد به المجانس فنفي الشريك في مقام الحمد له تعالیٰ وقد سمعت من بعض الاساتذة قدس اسرارهم لفظ الجنس مقام الجنس وهو يناسب الجهات ولكن لم يحصل البراعة والمراد بالجهات الجهات الستة المشهورة وفيه من البراعة مالا يخفى.

ترجمہ :- وہ جنس و جہات سے بری ہے جنس سے یا تو مراد یہاں اہل منطق کا معنی اصطلاحی ہے تو اس کی نفی کی وجہ ظاہر ہو چکی ہے واجب تعالیٰ کے اجزاء حقیقیہ کی نفی کی اس دلیل سے جو گذر چکی ہے اور جنس حقیقی شی کا جز ہوتی ہے اور مصنف کے قول میں جنس سے جنس حقیقی ہی کی نفی مقصود ہے یا مراد جنس سے مماثل ہے تو اس وقت مقام ہمہ میں شریک باری تعالیٰ کی نفی ہوگی، ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جنس کی جگہ پر لفظ جس سنا ہے اور یہ جہات کے مناسب ہے لیکن اس سے براعت حاصل نہیں ہوگی اور مراد جہات سے جہات ستہ مشہورہ ہے اور لفظ جہات کے ذکر میں براعت ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح :- تعالیٰ عن الجنس والجهات.....

اس عبارت کو جملہ مستاتفہ پر محمول کیا جائے گا جو ایک سوال مقدر کا جواب ہوگا سوال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ آخر کیوں مذکورہ امور سے منزہ و مبرا ہے نہ قابل تصور ہے، نہ قابل تخیر تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا جا رہا ہے کہ یہ امور ان اشیاء میں ہوتے ہیں جن کا تعلق کیا ت ممکنات اور مادیات سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ان سے پاک و صاف ہے۔ مصنف کی اس عبارت میں جنس سے مراد جنس لغوی بھی ہو سکتی ہے اور جنس اصطلاحی بھی ہاں یہ ضرور ہے کہ جنس لغوی مراد لینے کی صورت میں براعت استحصال کا حصول نہیں ہوگا جو خطبے میں ایک امر مستحسن ہوتا ہے لہذا اگر جنس سے لغوی معنی مراد لیا جائے تو عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ جنس اور مماثل سے بری ہے جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔

لیس كمنله شی... ولم یكن له كفواً احد. اس صورت میں مفہوم بالکل واضح ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں ہے ہاں مخفی لغوی مراد لینے کی صورت میں براعت استحصال حاصل نہیں ہو رہی ہے۔

اور اگر جنس کا معنی اصطلاحی (جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جائے ماحو کے جواب میں) مراد لیا جائے تو عبارت کا معنی ہوگا کہ ذات واجب تعالیٰ جنس و فصل وغیرہ سے بری ہے اس صورت میں لاسجد کے ضمن میں جس کو اجالا جانا

گیا ہے اب تعالیٰ عن الجنس سے اس کا علم تفصیلاً ہوگا اس لئے کہ لاسجد سے واجب تعالیٰ سے اجزاء کی نفی ہو چکی ہے اس لئے کہ شی کی جو جنس ہوتی ہے وہ شے کے لئے جزء واقع ہوتی ہے تو جب جزء کی نفی ہو گئی تو جنس کی بھی نفی ضرور ہوگی اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ ابہام کے بعد تفصیل و توضیح فصحاء کے کلام میں واقع ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جنس کے بجائے جس سنا ہے یعنی اللہ تعالیٰ جس و حواس اور جہت و جہات سے پاک ہے۔ اگر جس مراد لیا جائے تو یہ معنی جہات کے مناسب ہے اس لئے کہ جو شے قابل حواس ہوتی ہے یقیناً اس کے لئے جہت بھی ہوتی ہے لیکن اس صورت میں براعت استحصال کا حصول نہیں ہو پائے گا۔

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں بعض شارحین نے نہ تو جنس مراد لیا ہے اور نہ جس بلکہ ان دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے لفظ جس مراد لیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ قید زمان و مکان سے پاک و صاف ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں بھی براعت استحصال نہیں ہے۔

لہذا اب یہ واضح ہو گیا کہ یہ لفظ محتمل فیر تو ہے لیکن جنس اصطلاحی مراد لینا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں براعت استحصال کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔

والجهات

یعنی اللہ تعالیٰ جو اجنب، نواہی اور جہات ستہ فوق، تحت، بیمن، شمال، تقدم خلف سے بری ہے اس لئے کہ یہ سب ممکن کی علامات ہیں اور اجسام کے عوارضات ہیں اور اللہ تعالیٰ امکان و اجسام سے بری ہے لیکن وہ آیات جو ذات باری تعالیٰ کی جسمیت اور اس کے کون فی السماع پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ واجب تعالیٰ آسمان پر موجود ہے بلکہ ان سے مقصود باری تعالیٰ کی رفعت و عظمت اور جلالت ہے۔

اس میں بھی براعت استحصال کا ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ آگے بحث تصدیقات میں موجبات تضایا کی ایک مشہور بحث آ رہی ہے۔

جعل الكلیات والجزئیات فی الحاشیة فیہ اشارة الى ان القول بالجعل البسيط هو الحق كما ينطق به القرآن المجید انتهى وجه الاشارة ظاهر حيث ترك المفعول الثاني كما ترك فی قولی تعالیٰ جعل الظلمات والنور فان الجعل البسيط يستدعی المفعول الذى هو المفعول الاول دون المفعول اليه الذى هو المفعول الثاني واذا وقع الايماء والتصريح من المصنف فی تحقیق الجعل البسيط فوجب علينا تحقیقه وان كان المقام غریباً.

ترجمہ :- جعل الكلیات والجزئیات :- اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات کو عدم سے وجود بخشا حاشیہ میں یہ

ہے کہ مصنف کے قول جعل الکلیات والجزئیات میں اشارہ ہے کہ جعل بسیط کا قول ہی حق ہے جیسا کہ قرآن شریف بھی اس پر متفق ہے اس اشارہ کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ مصنف نے مفعول ثانی کو چھوڑ دیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول جعل الظلمات والنور میں دوسرے مفعول کو ذکر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ جعل بسیط اس مفعول کا مقتضی ہے جو کہ مفعول اول ہے نہ کہ مفعول الیہ جو کہ مفعول ثانی ہے اور جب جعل بسیط کے حق ہونے کا اشارہ اور صراحت مصنف کی جانب سے پائی گئی تو ہم پر اس کی تحقیق ضروری ہوگئی اگرچہ مقام تارہ ہے۔

تشریح :- جعل الکلیات والجزئیات

جعل بسیط :- کسی چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں جو متعدی بیک مفعول ہوتا ہے۔ جیسے جعل الظلمات والنور۔

جعل مؤلف :- کسی چیز کو وجود کے بعد کسی دوسری صفت کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں جو متعدی بدو مفعول ہوتا ہے جیسے جعل الکلیات والجزئیات موجودہ۔

ماں کی عبارت جعل الکلیات والجزئیات کا سمجھنا چار امور پر موقوف ہے۔

اول :- یہ ہے کہ کلیات اور جزئیات اپنے وجود میں ایک جامل اور وجود دینے والے کے محتاج ہیں اس لئے کہ یہ سب ممکنات ہیں اور شی ممکن کے وجود عدم دونوں برابر ہوتے ہیں لہذا ان کو جانب عدم سے وجود کی جانب ترجیح دینے کے لئے ایک مرجع اور جامل کی ضرورت ہے اور نہ مفعول کا وجود بلا جعل جامل کے لازم آئے گا جو محال ہے۔

ثانی :- کلیات و جزئیات کا جامل حقیقی طور پر اللہ تعالیٰ ہی ہوگا جو ذات واجب الوجود ہے اس لئے کہ اگر ان کا جامل ممکنات میں سے کوئی شی ممکن ہو تو تسلسل ممکنات لازم آئے گا جو محال ہے۔

ثالث :- کلیات و جزئیات جزئیات پر مقدم ہیں اس لئے کہ کلیات و جزئیات گو کہ امر ممکن ہونے میں مشترک ہیں لیکن جزئیات کا وجود مخصوص مادہ مخصوص شرائط و استعداد کا مرکب ہوتا ہے جیسے کہ زید اپنے وجود میں مخصوص نطفے اور بالترتیب علقہ، مضغہ، لحم وغیرہ کا محتاج ہے جب کہ کلیات مخصوص مادوں کے محتاج نہیں اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کی شرطیں زیادہ ہوں گی اس کا وجود میں تاخیر ہوتا ہے۔

رابع :- جعل بسیط حق ہے۔

جعل کے سلسلے میں اختلاف

اشرافیہ کے نزدیک جعل بسیط حق ہے مثالیہ کے نزدیک جعل مرکب حق ہے۔

جعل الکلیات والجزئیات

مصنف نے اپنی ہی کتاب کے حاشیہ مدنیہ میں یہ فرمایا ہے کہ محقق عبارت "جعل الکلیات والجزئیات" میں اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ جعل بسیط حق ہے اس لئے کہ اگر یہ حق نہ ہوتا تو مصنف جعل کے صرف ایک مفعول پر اقتصار نہ کرتے بلکہ اس کے مفعول ثانی کا ذکر نہ کرتے اور قرآن شریف بھی اس پر متفق ہے کہ جعل بسیط حق ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "جعل الظلمات والنور" اس آیت کریمہ میں صرف مفعول کا ذکر ہے نہ کہ مفعول الیہ کا ذکر نہیں ہے جو اس پر دلیل ہے کہ جعل بسیط حق ہے۔

واذا وقع الایماء

اور جب جعل بسیط کے حق ہونے پر متن کی اس عبارت میں اشارہ ہے اور منبیات میں اس کے حق ہونے کی تصریح ہے تو ماحسن کہتے ہیں بایں وجہ ہمارے اور جعل بسیط کی تحقیق واضح ضروری ہوگئی ہے اگرچہ مقام اس کی اجازت نہیں دیتا۔

وبیانہ ان الممکنات اذا خرجت من العدم الى عالم الوجود من الجاعل افلا بد له من تاثیر و اثر تابع له فالأثر بالذات اما نفس الشئ الموجود في عالم الوجود من الجاعل سواء كان بسيطا كالقول والافلاك وبسائط العناصر او مركبا كمركبها وعلى هذا لا يكون تحته الا مسجولا فقط بسيطا او مركبا دون المسجول اليه او اختلاطه مع حشية الوجود وهذا الاختلاط الذي فرض اثر الجاعل بالذات لا يكون في مرتبة الحكاية فانها تابعة للحاكمي فاذا فرضنا عدمه او عدم حكايته يتم الاثر بالتصويرة فليس من شأن العاقل ان يقول به بل يكون في مرتبة المحكي عنه اعني مرتبة اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر وهي هيئة تركيبة واقعية لا تكون تابعة لاعتبار المعبر ولذا وقع في كلامهم ان اثر الجاعل مفاد الهيئة التركيبية المحلية اعني مفاد كون الشئ موجودا والاول جعل البسيط القائل به الاشراقية والثاني جعل المؤلف القائل به المشائية فهذا تحرير محل النزاع بين الفريقين ونذكر اولاً استدلال الفريقين ثم نبين ماهو الحق على ما اشار اليه المصنف ببيان شاف صاف عن الكلوبات.

تقر جمہ :- اور اس کا بیان یہ ہے کہ ممکنات جب عدم سے عالم وجود میں جامل سے آئیں گے تو جعل جامل کے لئے تاخیر اور ایسا اثر ضروری ہوگا جو اس کے تابع ہو تو اثر بالذات یا تو نفس میں ہوگا جو جامل سے عالم کون میں موجود ہے۔ عام اثر کی نفس میں بسیط ہو جیسے کہ مفعول عشرہ اور افلاک اور عناصر اور بعد یا نفس میں مرکب ہو جیسا کہ ہمارا ماحسن کے

مرکبات اس قدر پر جمل جاعل کے تحت صرف مجہول ہوگا بیٹھ ہو کہ مرکب نہ کہ مجہول الیہ یا جاعل کا اثر اختلاطی مع حیثیت الوجود ہوگا اور یہ اختلاط جس کو جاعل کا بالذات اثر فرض کیا گیا ہے حکایت کے درجے میں نہیں ہوگا اس لئے کہ حکایت حاکم کے تابع ہوتی ہے تو جب ہم حاکم یا اس کی حکایت کا عدم فرض کر لیں تب بھی جاعل کا اثر بالذات تام ہو جاتا ہے تو عاقل کی شان نہیں کہ ایسی بات کہے بلکہ محلی عندہ کے مرتبہ میں ہوگا جس سے ہماری مراد نفس الامر میں اتصاف ماہیت بالوجود کا مرتبہ ہے اور یہ حیثیت ترکیبی واقعی ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتی اسی لئے ان کے کلام میں واقع ہے کہ جاعل کا اثر حیثیت ترکیبہ حلیہ کا مفاد ہے اور اول کا نام جعل بیٹھ ہے جس کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی جعل مرکب ہے جس کے قائل مشائیرہ ہیں تو یہ ترکیب نزاع ہے فریقین کے درمیان ہم اولاً فریقین کے استدلالات ذکر کریں گے پھر جو حق ہے اسے بیان کریں گے جس کی طرح مصنف نے اشارہ کیا ہے ایسے بیانات سے جو کہ روایت سے صاف و شفاف ہوگا۔

بیان ان الممكنات

تشریح:- فرماتے ہیں کہ ممکنات پر وہ عدم سے نکل کر جب لباس وجود میں آئیں گے اور وجود میں آئیں گے تو یہ وجود ممکنات جعل جاعل سے ہی ہوگا لہذا اب بھی مجہول میں جاعل کا اثر ضرور ہوگا ورنہ وجود مجہول بلا اثر جاعل کے لازم آئے گا جو ایک امر محال ہے اب سوال یہ ہے کہ بالذات جاعل کا اثر کون ہے؟ آیا نفسی من حیثی من حیث جاعل کا بالذات اثر ہے اتصاف ماہیت بالوجود سے قطع نظر یا جاعل کا اثر بالذات نفسی فقط نہیں ہے بلکہ اختلاطی بالوجود جاعل کا بالذات اثر ہے۔ اس کو بلا غلط دیگر یوں سمجھ سکتے ہیں کہ کسی ماہیت کا اتصاف وجود سے قطع نظر ملحوظ ہونا اور ہے اور صفت وجود سے متصف ہو کر ملحوظ ہونا اور ہے، جیسے کہ ایک نفس زمین ہے اور ایک زمین کا موجود ہونا ہے تو بالذات جاعل کا مجہول کون ہے؟ آیا اول ہے یا ثانی، اول کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی کے قائل مشائیرہ حضرات ہیں۔

وهذا الاختلاط الذي فرض اثر الجاعل بالذات

سید میرزا بہرودی فرماتے ہیں کہ اختلاطی بالوجود جو جاعل کا اثر ہے یہ حکایت کے درجہ میں ہے۔ حکایت کہتے ہیں مجہول کی موضوع کی طرف نسبت کرنا چھینے زید قائم میں قیام کی زید کی طرف نسبت کرتے ہوئے قیام زید کو بیان کرتا۔ ملاسن اس عبارت کے ذریعہ حضرت بہرودی کا رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امر ثانی درجہ حکایت میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکایت ایک امر اعتباری ہے جو وجود حاکم کے اوپر موقوف ہوتا ہے کہ جب کوئی حکایت بیان کرنے والا ہوگا تو حکایت پائی جائے گی لیکن جب حاکم کا عدم ہو یا حاکم کی تو موجود ہو لیکن وہ حکایت نہ کر رہا ہو تو حکایت کا تحقق نہیں ہوگا جب کہ اختلاطی بالوجود کا حال یہ ہے کہ چاہے کوئی حاکم یا معتبر ہو یا نہ ہو جاعل کا اثر بہر حال موجود ہے اگر یہ مرتبہ حکایت

میں ہوتا تو عدم حاکم کی صورت میں اثر موجود نہ ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ یہ اختلاطی بالوجود مرتبہ حکایت میں نہیں ہے بلکہ محلی عندہ کے مرتبہ میں ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتا بلکہ ایک امر واقعی نفس الامر کی اور حقیقت ترکیبی یعنی حیثیت ثانی کے درجہ میں ہے۔

محل نزاع

بالذات جاعل کا مجہول کون ہے آیا نفسی من حیثی من حیث جاعل سے قطع نظر صفت وجود سے متصف ہونے کے یہ بالذات مجہول ہے یا ثانی کا صفت وجود سے متصف ہونا بالذات مجہول ہے۔ اشراقیہ اول کو مجہول بالذات مانتے ہیں اور وجود سے متصف ہونا یہ اللہ تعالیٰ کا مجہول بالذات ہے جب کہ مشائیرہ ثانی کو مجہول بالذات مانتے ہیں اور اول کو مجہول بالذات۔

ونذكر اولاً استدلال الفریقین ثم نبين ماهو الحق.....

لاحسن فرماتے ہیں پہلے ہم فریقین کا استدلال ذکر کریں گے کہ وہ کس طرح اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرتے ہیں بعدہ جو مذہب حق ہے اسے ہم انتہائی صاف و شفاف انداز میں بیان کریں گے۔

فمقول استدلال علی المذهب الاول انه يجب الانتهاء الى الجعل البسيط فان كل ما يفرض اثره للجعل يكون ماهية من الماهيات وفيه وهن ظاهر فانه مبني على عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف اذ به يرتفع النزاع بين الفریقین من اول الامر ويصير نزاعاً لفظياً ومنشأ الخلاف بينهما بالحقيقة ان الاثر بالذات اما نفس الماهية مستقلة كانت او غير مستقلة مع قطع النظر عن خلط الوجود وهذا مذهب الاشراقیین ولا يفيد الدليل لهذا المذهب فان الخلط وان سموه ماهية فليس مما هم بضدده او يكون الاثر اختلاط الماهية بالوجود سواء كانت مستقلة كما هيئة الانسان والفرس او غير مستقلة كالمعاني الحرفية الحاصلة بكنهها في الذهن لطائفة تصورواها.

توجہ:- تو ہم کہتے ہیں کہ مذہب اول پر استدلال یوں کیا گیا ہے کہ انتہا جعل بیٹھ کی جانب ضروری ہے اس لئے کہ ہر وہ جس کو جاعل کا اثر فرض کیا جائے گا وہ مابہتوں میں سے کوئی نہ کوئی ماہیت ہی ہوگی اور اس استدلال میں کمزوری ظاہر ہے اس لئے کہ یہ دلیل جعل بیٹھ و مرکب کے معنی کے نہ سمجھنے پر مبنی ہے اس لئے کہ اس سے فریقین کے درمیان نزاع اول امر سے ہی مرتفع ہو جاتی ہے اور نزاع نزاع لفظی ہو جاتی ہے حالانکہ نشاء اختلاف دونوں کے درمیان حقیقت میں یہ ہے کہ

اثر بالذات یا تو نفس ماہیت ہے، ماہیت مستقل ہو یا غیر مستقل قطع نظر غلط وجود کے اور یہ اشراقیہ کا مذہب ہے اور یہ دلیل اس مذہب کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ غلط بالوجود اگر اس کا نام ماہیت ہی رکھ لیں تو اشراقیہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یا اثر اختلاط ماہیت بالوجود ہے عام ازیں کہ وہ مستقل ہو جیسے کہ انسان اور فرس کی ماہیت ہے یا غیر مستقل ہو جیسے کہ حروف کے معانی جو کتبہ ایسے لوگوں کے ذہن میں حاصل ہوں جنہوں نے ان کا تصور کیا ہے۔

استدلال علی المذہب الاول

تشریح:- اشراقیہ حضرات اپنے دعویٰ پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جاعل کا اثر جو کچھ ہو چاہے نفسی ہو یا اختلاطی بالوجود ہو بہر حال انتہا جعل بسیط پر ہی جا کر ختم ہوگی اس لئے کہ اگر نفسی بالذات مجہول ہو تو صاف ظاہر ہے کہ یہی جعل بسیط ہے اور اگر اختلاطی بالوجود ہو تو چونکہ یہ بھی ایک ماہیت اور حقیقت ہے لہذا اس صورت میں بھی نفس ماہیت مجہول ہوگی اور اس کا نام جعل بسیط ہے لہذا ہر صورت میں یہ ماننا ہی پڑے گا کہ جعل بسیط حق ہے۔

وفیہ وہن ظاہر

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس دلیل کا ضعف بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ اس استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ مستقل نے جعل بسیط اور جعل مرکب کا مفہوم ہی نہیں سمجھا ہے کہ جعل بسیط کیا ہے اور مرکب کیا ہے کیونکہ مستقل نفس مجہول کو اور نفس مجہول مع مجہول الیہ دونوں کو جعل بسیط سے تعبیر کرتا ہے جب کہ اول بسیط ہے اور ثانی مرکب ہے اور اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مستقل یہ سمجھتا ہی نہیں کہ مثالیہ اور اشراقیہ کے مابین کل نزاع کیا ہے کیونکہ اس نے ذات باری تعالیٰ کے مجہول میں تقیم کردی کہ جو بھی اللہ تعالیٰ کا مجہول ہو جب کہ اشراقیہ صرف اول کو بالذات مجہول مانتے ہیں ثانی کو بالذات مجہول مانتے ہی نہیں اور اس دلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ثانی کو بھی بالذات مجہول مانتے ہیں اور اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فریقین کے درمیان نزاع حقیقی نہ ہو کہ نقلی نزاع بن جائے کہ اس کو یعنی مجموع امرین کو اشراقیہ جعل بسیط کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور مثالیہ جعل مرکب کہتے ہیں جب کہ فریقین کے درمیان درحقیقت نزاع اس بات میں ہے کہ کون ذات باری تعالیٰ کا بالذات مجہول ہے نفس ماہیت ذات باری تعالیٰ کا بالذات اثر ہے اب عام ازیں کہ ماہیت مستقل ہو یعنی وہ اپنے قیام میں کل کی محتاج نہ ہو جیسے کہ جوہر یا غیر مستقل ہو جیسے اعراض قطع نظر صفت وجود سے متصف ہونے کے یا اختلاطی بالوجود ذات باری تعالیٰ کا بالذات اثر ہے۔

اول کے قائل اشراقیہ حضرات ہیں لہذا یہ دلیل اشراقیہ کے مذہب پر تمام نہیں ہے اگرچہ اختلاطی بالوجود کو مستقل اپنے زعم میں ماہیت ہی کا نام دیتے۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ دلیل مذکور کا اشراقیہ کے دعویٰ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

او یكون الاثر اختلاط الماهية

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں کے درمیان نزاع لفظی نہیں ہے بلکہ حقیقی نزاع ہے فرماتے ہیں کہ یا تو جاعل کا اثر اختلاط ماہیت بالوجود ہے اب عام ازیں کہ وہ ماہیت مختلط مستقل ہو جیسے کہ انسان اور فرس وغیرہ کی ماہیت، یا وہ ماہیت مستقل نہ ہو جیسے معانی حرفیہ جو کتبہ تصور فی الذہن ہوں اس جماعت کے نزدیک جس کا موقف یہ ہے کہ اگر معانی حرف کا تصور ذہن میں کتبہ ہو یعنی حرف کا تصور حرف کی ذاتیات سے تو ہو لیکن ذاتیات حرف کو اس کے تصور کے لئے آکر اور ذریعہ نہ بنایا جائے تو اس طور پر معانی حرف کا جو تصور ہوگا وہ غیر مستقل ہوگا۔

ولیس مناط الخلاف بین الفریقین بالاستقلال وعدمہ فانہما تابعان للالفاظ کما سنحقیقہ ان شاء اللہ تعالیٰ والاثر لا یكون تابعاً لہ کما ذکرنا بل ان المجعول اما نفس الماہیة مع قطع النظر عن الخلط بالوجود بالذات ومرتبۃ الخلط بالتبع او المجعول بالذات الثاني فقط والاول بالتبع فحاصل الخلاف یرجع الی ان الاثر بالذات للجاعل اما مرتبۃ الطبیعة بلا شرط شیء او المرتبۃ بشرط شیء وهو الخلط بالوجود۔

ترجمہ:- اور فریقین کے درمیان اختلاف کا دار و مدار استقلال اور عدم استقلال پر نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں الفاظ کے تابع ہیں جیسا کہ ہم اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ ثابت کریں گے اور اثر الفاظ کے تابع نہیں ہوتا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے بلکہ اختلاف کا دار و مدار اس پر ہے کہ مجہول بالذات یا تو نفس ماہیت ہے قطع نظر غلط بالوجود کے اور مرتبہ غلط بالتبع اثر ہے یا بالذات صرف ثانی مجہول ہے اور اول بالتبع ہے۔ خلاصہ اختلاف راجع ہے اس کی جانب کہ جاعل کا اثر بالذات یا تو مرتبہ طبعیت بلا شرطی ہے یا مرتبہ طبعیت بشرطی ہے اور اس کا نام غلط بالوجود ہے۔

لیس مناط الخلاف بین الفریقین

ابھی قائل میں جعل بسیط کی حقانیت پر جو استدلال ضعیف گزر چکا ہے اس استدلال کا محقق میر باقر داماد وغیرہ نے اس طرح رد کیا ہے کہ جعل بسیط میں جاعل کا اثر بالذات وہ ماہیت ہے جو کہ استقلال سے متصف ہو اور جعل مرکب میں جاعل کا اثر بالذات اس نسبت میں ہوتا ہے جو کہ شکیں اور اس کے وجود کے درمیان رابطہ کا کام کرتی ہے اور معنی غیر مستقل ہوتی ہے تو اس صورت میں جبکہ جعل بسیط اور مرکب کے مابین استقلال اور غیر استقلال کی تیز حائل ہے تو کیونکر جعل مرکب کی انتہا جعل بسیط پر جا کر ختمی ہوگی۔

ملاحسن مذکورہ عبارت کے ذریعے میر باقر کی تضعیف کی تصحیف کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ دونوں کے درمیان اختلاف کا دار و مدار استقلال اور عدم استقلال نہیں ہے اس لئے کہ استقلال اور عدم استقلال التفات ملتفت کے تابع ہوتے ہیں کہ کسی شے کا اگر بالقصد التفات کیا جائے تو وہ مستقل ہے اور ملتفت کسی شے کا بالقصد التفات نہ کرے تو وہ غیر مستقل ہے اس سے معلوم ہوا کہ استقلال اور غیر استقلال امور اعتباریہ ہیں اور معتبر کے تابع ہیں جبکہ یہاں پر جائل کا اثر بالذات ہے اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہے۔

بل ان المجعول اما نفس الماهية.....

ملاحسن کہتے ہیں کہ اشراقیہ اور مشائیہ کے مابین اختلاف کا دار و مدار استقلال اور عدم استقلال نہیں ہے جیسا کہ میر باقر نے کہا بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ بالذات باری تعالیٰ کا مجعول کون ہے آیا نفس مابیت قطع نظر غلط بالوجود کے بالذات جائل کا مجعول ہے اور غلط بالوجود بالتابع مجعول ہے یا مجعول بالذات شے کا غلط بالوجود ہے اور نفس مابیت بالتابع مجعول ہے۔

فحاصل الخلاف.....

خلاصہ اختلاف یہ ہے کہ جائل کا بالذات اثر مرتبہ طبیعت بلا شرطی میں ہے یعنی نفس طبیعت و حقیقت شے بغیر اس کے کہ وہ وجود کی شرط سے شرط ہو بالذات مجعول باری تعالیٰ ہے یا نفس طبیعت و حقیقت بشرطی بالذات باری تعالیٰ کا مجعول ہے یعنی نفس شے وجود کی شرط سے شرط ہو کر بالذات باری تعالیٰ کا مجعول ہے۔
طبیعت بلا شرطی: نفس شے کا وجود اور عدم وجود کسی سے متصف نہ ہونا جیسا کہ مطلق تصور میں ہوتا ہے جو کہ حکم اور عدم حکم کی سے متصف نہیں ہوتا۔
طبیعت بشرطی: شے کا وجود کی شرط سے شرط ہونا جیسے کہ وہ تصور جو بشرطی ہوتا ہے یعنی جو حکم کی قید سے متصف ہوتا ہے جسے تصدیق کہا جاتا ہے، اول کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی کے مشائیہ ہیں۔

فان قلت علی هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئیات فانها ماهية بشرط شی و هو خلاف ما قال المصنف وخلاف مذهب الاشراقية قلت هذا الخلط يتصور في الكلایات نظراً الى وجود الطبائع وفي الجزئیات نظراً الى الوجود الخاص وكلا الخلطين يسمیان بشرط شی هو الوجود۔

قر جمہ: اگر تم اعتراض کرو کہ اس تقدیر پر جائل بالذات جزئیات سے متعلق نہیں ہوگا کیونکہ جزئیات مابیت بشرطی

کا نام ہے اور یہ مصنف کے قول کے خلاف ہے اور اشراقیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے میں کہوں گا کہ یہ غلط کلیات میں طابع کلیہ کے وجود کی جانب نظر کرتے ہوئے متصور ہوتی ہے اور جزئیات میں وجود خاص کی جانب نظر کرتے ہوئے پائی جاتی ہے اور دونوں غلطوں کا نام بشرطی رکھا جاتا ہے سبکی وجود ہے۔

تشریح: فان قلت علی هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئیات.....

معرض کا اعتراض سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ کلیات اور جزئیات کا وجودی الحارج ہے یا نہیں تو مختصر یوں سمجھنا چاہئے کہ جزئیات خارج میں موجود ہیں اور صفت وجود سے متصف ہوتے ہیں جیسے کہ زید موجود ہے یا مکر موجود ہے وغیرہ وغیرہ کلیات کا حال ایسا نہیں ہے۔

اعتراض: معرض کا اعتراض یہ ہے کہ اشراقیہ کے نزدیک جب باری تعالیٰ کا مجعول نفس مابیت بلا شرطی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جزئیات باری تعالیٰ کا مجعول بالذات نہ ہوں کیونکہ سارے کے سارے جزئیات شرط وجود سے مشروط ہوتے ہیں حالانکہ یہ مصنف کے قول جمل الکلیات والجزئیات کے خلاف ہے اس لئے کہ مصنف نے اس سے اشارہ کر دیا ہے کہ دونوں اللہ تعالیٰ کے مجعول ہیں اور اشراقیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ اشراقیہ حضرات جزئیات کے بھی مجعول ہونے کے قائل ہیں۔

قلت.....

جواب: ایسا نہیں ہے کہ صرف جزئیات ہی موجود ہوتے ہیں بلکہ کلیات کا وجود بھی ہوتا ہے لیکن دونوں کے وجود میں فرق ہے جزئیات مخصوص مادوں اور مخصوص شکلوں میں موجود ہوتی ہیں جبکہ کلیات کا وجود ان کی طبیعت تو میر جوافرا کے ضمن میں موجود ہوتی ہیں ان کی طرف نظر کرتے ہوئے کلیات کا وجود ہوتا ہے یہ ایک خود تفصیلی بحث ہے کہ کلی طبیعی خارج میں موجود ہوتی ہے یا نہیں انظر فی شرح المہذب۔

اور ان دونوں کا نام بشرطی رکھا جاتا ہے تو جب دونوں میں وجود مشترک ہو گیا تو مذکورہ بحث کے مطابق نفس کلیات و جزئیات قطع نظر غلط بالوجود کے بالذات عند الاشراقیہ مجعول باری تعالیٰ ہیں اور بالتابع نفس کلیات و جزئیات وجود سے متصف ہو کر مجعول باری تعالیٰ ہیں اور عند المشائیس اس کا برعکس ہے۔

واستدل ایضاً علی المذهب الاول بان الاثر بالذات لا بد ان یکون امرأ عینياً موجوداً فی الخارج والوجود امر اعتباری و کذا اتصاف الماهية به ایضاً امر اعتباری فلم یبق الا الماهية وفيه المطلوب وجوابه ان القدر الضروري کون المجعول امرأ عینياً واما المجعول

وجوابہ باختیار الشق الثانی

ملاحسن نے مذکورہ بالا استدلال کا جواب یوں پیش کیا ہے کہ ہم استدلال کی دوسری شق تسلیم کرتے ہیں یعنی مابہیت من حیث الوجود جاعل کا بالذات اثر ہو اور مابہیت من حیث می جاعل کا اثر پلتع ہو اب اس میں جو ایک خرابی لازم آتی ہے کہ مابہیت مطلقہ جاعل کا اثر ہونے میں مؤخر ہوگی تو یہ کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے اس لئے کہ مابہیت کے لئے دو وجہ ہے مابہیت من حیث می جاعل اور من حیث الجعل تو ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی شئی ذات کے اعتبار سے مقدم ہو اور وصف کے اعتبار سے مؤخر ہو۔

واستدل علی المذهب الثانی بان الامکان انما يعرض للهياة التركيبية فانه عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالاحتياج الى الجاعل ايضا انما يكون من جهة الهية التركيبية فهي اثر الجاعل وفيه انا لا نسلم ان الامكان لا يعرض الا للهية التركيبية بل انما يعرض للماهية من حيث هي فانه عبارة عن نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو اصطلاحاً على المعنى المذكور في الدليل فلا نسلم ان الامكان علة للاحتياج بل علة الاحتياج ما ذكرنا علان المتكلمين يقولون بان علة الاحتياج الى الجاعل ليس الامكان بالمعنيين المذكورين بل علته الحدوث وفيه ما فيه ولك ان تقول في تزئيف الدليل باننا سلمنا ان الامكان علة للاحتياج الى الجاعل فيجوز ان يكون الاحتياج فيما يعرضه وهو الهية التركيبية وفي طرفه اعنى الماهية والوجود على طريق خاص هو ان يكون المتنوع اعنى الماهية محتاجاً اليه بالذات واثره كذلك والتابع اعنى الوجود والهياة التركيبية محتاجاً اليه بالتبع واثره له كذلك فهذا المعنى يقرر الجعل البسيط والدلائل على المذهب الثانی ضعيفة مسخفة وأینا تر کھا اجلد.

ترجمہ :- مذہب ثانی جعل مرکب کی حقانیت پر استدلال یوں کیا گیا ہے کہ امکان حیاً ترکیب کو عارض ہوتا ہے کیونکہ مابہیت کی جانب نسبت وجود کی کیفیت کا نام امکان ہے تو جاعل کی طرف احتیاج بھی حیاً ترکیب کی جہت سے ہوگا تو یہ جاعل کا اثر ہے اس استدلال میں کہنا یہ ہے کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان صرف حیاً ترکیب کو عارض ہوتا ہے بلکہ امکان مابہیت من حیث می جاعل کو عارض ہوتا ہے کیونکہ امکان نام ہے مابہیت میں معلولیت کی صلاحیت کا ہونا اور اگر تم دلیل میں ذکر کئے ہوئے معنی کو ہی اپنی اصطلاح کے طور پر امکان کہو کہ امکان نسبت وجود والی المابہیت کا نام ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علت احتیاج امکان ہے بلکہ علت احتیاج وہ ہے جسے ہم نے ذکر کیا ہے یعنی مابہیت میں معلولیت کی صلاحیت کا

ہونا علاوہ انہی مشکمین حضرات کہتے ہیں کہ امکان دونوں مذکورہ معنوں میں سے کسی معنی میں جاعل کی طرف احتیاج کی علت نہیں ہے بلکہ علت احتیاج حدوث ہے و فیہ ما فیہ (اس قول میں ضعف ہے اس لئے کہ احتیاج الی الجاعل کی علت اگر حدوث ہے تو وجود بعد الحدوث بغیر علت کے ہو جائے گا کیونکہ وجود پر حدوث کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔)

مشائیہ کی دلیل کی تضعیف میں تم کہہ سکتے ہو کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہے تو یہ ممکن ہے کہ احتیاج اسی میں ہو جس کو امکان عارض ہوتا ہے اور وہ حیاً ترکیب ہے۔ اور اس کی طرفین معنی مابہیت اور وجود میں احتیاج خصوصاً طریقے پر ہو اور وہ یہ کہ متبوع یعنی مابہیت جاعل کی طرف بالذات محتاج ہو اور مابہیت جاعل کا بالذات اثر ہو اور تابع یعنی وجود اور حیاً ترکیب جاعل کی طرف پلتع محتاج ہوں اور یہ جاعل کا پلتع اثر ہوں یہ ایک ایسا مفہوم ہے جس سے جعل بسیط ہی ثابت ہوگا۔ مذہب ثانی کے دلائل انتہائی ضعیف اور کمزور ہیں ہم نے ان کا ترک ہی مناسب سمجھا۔

تشریح :- واستدل علی المذهب الثانی بان الامکان

مشائیہ حضرات نے جعل مرکب کے حق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ شئی موجود جو جاعل پہنچ ج ہے تو آخر اس کا سبب کیا ہے جس کے سبب جعول جاعل کا محتاج ہے اسی کو اولاً اور بالذات جاعل کا اثر مانا جائے گا تو جعول کے جاعل کی طرف محتاج ہونے کا سبب جعول کا امکان ہے جعول چونکہ ممکن ہے اس وجہ سے وہ اپنے وجود میں جاعل کا محتاج ہے اور امکان نام ہے ذات کی طرف وجود اور عدم کی نسبت کے برابر ہونے کا یعنی مابہیت کی طرف وجود کی نسبت سے جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کا نام امکان ہے اور یہ لینہ اختلاط مابہیت بالوجود ہے لہذا انصاف مابہیت بالوجود ہی جاعل کا بالذات اثر ہوگا اور اس کو جعل مرکب کہتے ہیں لہذا جعل مرکب حق ہے۔

اشرافیہ نے مشائیہ کے اس استدلال کو رد کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مشائیہ کا یہ کہنا کہ امکان صرف حیاً ترکیب کو بالذات عارض ہے غلط ہے اس لئے کہ مابہیت من حیث می جاعل کو امکان عارض ہے کیونکہ کسی شئی کے ممکن ہونے کا معنی صرف یہ ہے کہ اس شئی کی ذات میں معلول بننے کی صلاحیت ہو نہ یہ کہ امکان نسبت وجود والی المابہیت کا نام ہے تو جعل بسیط حق ہے نہ کہ مرکب اس لئے کہ اب جاعل کا اثر بالذات مابہیت من حیث می جاعل کو ماننا ضروری ہے چونکہ ممکن کی مابہیت اور ذات ہی معلول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اگر مشائیہ حضرات اصطلاح ہی بتائیں کہ امکان نام ہے نسبت وجود والی المابہیت کا تو ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ علت احتیاج مابہیت مطلقہ میں معلولیت کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ نیز مشکمین نے ممکن کے جاعل کی طرف احتیاج کا سبب جس حدوث کو ظہر آیا ہے نہ کہ انصاف بالمابہیت کو (فیہ ما فیہ) مشائیہ

کے استدلال کی تھقیف میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ یہ امکان ہی احتیاج الی الجائل کی علت ہے لیکن یہ جائز ہے کہ یہ احتیاج نیست ترکیب کو عارض ہو اور اس کی شکل یہ ہو کہ نیست ترکیب کے طرفین نفس ماہیت اور وجود سے ماہیت کا اختلاط ان دونوں میں نفس ماہیت بالذات جائل کا محتاج ہو اور اختلاط ماہیت بالوجود بالذات جائل کا محتاج ہو اس صورت میں جائل کا بالذات اثر نفس ماہیت ہوگا اور نفس ماہیت جائل کا بالذات بھول ہوگی۔ لہذا جمل بیض کا مذہب اس صورت میں تحقیق ہوگا ملاحظہ کیجئے کہ مشائخ کے دلائل انتہائی کمزور ہیں اس لئے ہم نے ان کو یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے۔

والحق ما اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ وتأييده وان كان مستنبطاً من كلامهم ويقتضى تمهيد مقدمة اولاً وهي ان الاثر للجائل بالذات في الماهيات الحقيقية التي كلامنا فيها لا بد ان لا يكون تابعاً لاعتبار المعبر ولحاظ اللاحظ فان الماهيات الحقيقية تخرج من حيز العدم الى بقعة الوجود بالضرورة سواء فرضنا وجود المعبر والاعتبار او عدمهما نعم ان قلنا يكون الاعتباريات اثرراً للجائل فباعتبار المنشأ الذي هو ليس باعتباري واذا تمهد هذا نقول ان لنا سبيلين الاول نفی وجود الكلی الطبعی فی الخارج كما هو الحق عندی وسنذكر بهاناً قوياً علی ذلك فی مقامه وهو وان كان مخالفاً لجمهور الحكماء لكنی فی مقام التحقيق لست من الذين تقلدوا بقلادتهم وعلى هذا التقدير ليس فی عالم الكون الا الشخصات المحضه هي الموجودات الحقيقية لان التحقيق ان الوجود اما عين الشخص كما هو رأي الفارابی او مساوق له كما هو رأي غيره ومعنى المساوقة ههنا ان لا يتخلف احدهما عن الآخر تخلفاً زمانياً او ذاتياً فلو كان الوجود عارضاً لها او جزءاً او منفصلاً بفوت العينية او المساوقية كما لا يخفى على من له ادنى تأمل بل لا بد ان يكون عيناً فاذا تقرر العينية فلم يتحقق الهیة التركيبية بين الشئ ووجوده.

ترجمہ :- ملاحظہ کیجئے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ یہ امکان ہی احتیاج الی الجائل کی علت ہے لیکن یہ جائز ہے کہ یہ احتیاج نیست ترکیب کو عارض ہو اور اس کی شکل یہ ہو کہ نیست ترکیب کے طرفین نفس ماہیت اور وجود سے ماہیت کا اختلاط ان دونوں میں نفس ماہیت بالذات جائل کا محتاج ہو اور اختلاط ماہیت بالوجود بالذات جائل کا محتاج ہو اس صورت میں جائل کا بالذات اثر نفس ماہیت ہوگا اور نفس ماہیت جائل کا بالذات بھول ہوگی۔ لہذا جمل بیض کا مذہب اس صورت میں تحقیق ہوگا ملاحظہ کیجئے کہ مشائخ کے دلائل انتہائی کمزور ہیں اس لئے ہم نے ان کو یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے۔

اور جب یہ تمہید ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہمارے لئے جمل بیض کے اثبات کے دورائے ہیں پہلا کلی طبعی کے عدم وجود فی الخارج کا جیسا کہ میرے نزدیک یہی حق ہے اور غریب ہم اس موقف پر اس کے مقام میں ایک قوی دلیل ذکر کریں گے اور یہ اگرچہ جمہور حکماء کے مخالف ہے لیکن مقام تحقیق میں میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جنہوں نے اپنی گردنوں میں ان کی تقلید کا قلابہ ڈال رکھا ہے اور کلی طبعی کے عدم وجود فی الخارج کی صورت میں اس عالم کون میں صرف شخصات محضہ کا وجود ہے یہی وجوہات حقیقیہ ہیں اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ وجود یا تو عین شخص ہے جیسا کہ یہ ابو نصر فارابی کا خیال ہے یا وجود شخص کے مساوق ہے جیسا کہ یہ فارابی کے علاوہ کی رائے ہے مساوق کا مطلب یہ ہے کہ وجود اور شخص میں سے کسی کا دوسرے سے تخلف نہ ہو، نہ ذات کے اعتبار سے نہ زمانہ کے اعتبار سے، تو اگر وجود عارض ہو شخص کو یا جزء ہو یا منفصل ہو تو عینیت یا مساوقیت فوت ہو جائے گی جیسا کہ یہ بھی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سی بھی سوچہ بوجھ ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ وجود شخص کا عین ہو جب عینیت ثابت ہوگئی تو شکی اور دودھی کے درمیان حیاۃ ترکیب کا تحقق نہیں ہوگا۔

تشریح :- الحق ما اقول :- اشرافین اور مشائخ کے مذہب مع دلائل بیان کرنے کے بعد اب شارح کے نزدیک جو مذہب حق ہے اس کی توجیح و تشریح کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حق وہ ہے جو میں کہہ رہا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی تائید سے اگرچہ میرا کلام انہیں کے کلام سے مستطوع و مستخرج ہے اور میرا کلام اولاً ایک مقدمہ کی تمہید کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جائل کا بالذات اثر ماہیت حقیقیہ واقعہ میں ہے نہ کہ امور اعتباریہ میں لہذا اب اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی اعتبار معتبر اور لحاظ لفظ کے تابع نہ ہو اور یہ بھی یقینی ہے کہ ماہیت حقیقیہ ہی عدم سے وجود میں آتی ہے چاہے معتبر اور اعتبار کا وجود فرض کریں یا نہ فرض کریں۔

نعم ان قلنا یكون الاعتبار :- یہ دفع دخل مقدر ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ دلیل تو ماہیات حقیقیہ میں جاری ہے پس ماہیات اعتباریہ میں کیا کہا جائے۔ جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام ماہیات حقیقیہ ہی میں ہے نہ کہ اعتباریہ میں پھر علی سبیل المنقول اگر اعتباریات مثلاً فوقیت و تسببیت کو بھی جمل کا اثر مانیں تو یہ باعتبار مثلاً یعنی آسمان زمین کے ہے جو اعتباری نہیں۔

و اذ تمهد هذا نقول ان لنا سبیلین

جب اتنی بات ثابت ہوگئی تو ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اثبات جمل بیض کے لئے ہمارے لئے دورائے ہیں ایک کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی نفی کی صورت میں اور ایک اثبات کی صورت میں۔ کلی طبعی کا خارج میں وجود ہے یا نہیں؟

کیاں تین قسم کی ہوتی ہیں منطقی، عقلی، طبعی، مفہوم الکلی، یسمی کلیاً منطقیا و معروضہ طبعیا و مجسوسہ عقلیا۔ کلی کا جو مفہوم (جس کا نفس تصور کثیرین یہ صادق آنے سے مانع نہ ہو) ہے اسے کلی منطقی کہا جاتا ہے اور اس مفہوم کا جس کے اوپر صدق ہوتا ہے اسے کلی طبعی کہتے ہیں جیسے انسان، حیوان، جسم نامی وغیرہ اور ان دونوں کیوں کا جو مجموعہ ہوتا ہے اسے کلی عقلی کہتے ہیں۔ جیسے انسان کلی حیوان کلی۔

مذکورہ کیوں سے کلی منطقی اور عقلی کے موجود فی الخارج نہ ہونے پر جمع حکماء کا اتفاق ہے البتہ کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے متقدمین حکماء کا قول یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج اشیاء کا جزء ہوتی ہے اب اگر اس کا خارج میں وجود نہ ہو تو لازم آئے گا کہ افراد خارجہ خارج میں نہ ہوں اس لئے کہ جزء کے انعدام سے کل کا انعدام ہوتا ہے جب کہ متاخرین حکماء جن میں ملاسن بھی داخل ہیں۔ کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی کا خارج میں وجود نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر اس کا خارج میں وجود ہو تو افراد کے ضمن میں وجود ہوگا اور افراد تو جزئی ہوتے ہیں تو لازم ہوگا کہ کلی طبعی کثرت اور جزیت دونوں سے متصف ہوئے اور کلی طبعی بیک وقت متعدد مقامات میں پائی جائے جیسے انسان کہ لازم ہوگا کہ بیک وقت زیر عمر بکر و خالد سب میں پایا جائے۔

تو اب ملاسن کہتے ہیں کہ میرے نزدیک کلی طبعی کا خارج میں وجود نہیں ہے اور متغیر ب ہم اس کی دلیل بھی اس کی بحث میں ذکر کریں گے اگرچہ یہ قول جمہور حکماء کے مخالف ہے لیکن میں نے مقام تحقیق میں ان کی تھلیل کا علاوہ اپنی گردن میں نہیں ڈال رکھا ہے اور اس تقدیر پر خارج میں صرف تھنصات ہوں گے اور یہ تھنصات بعینہ ان کے وجودات حقیقیہ ہیں یعنی تھنص شی اور وجودی دونوں ایک ہیں اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ وجود یا تو عین تھنص ہے جیسا کہ ابولفر فارابی اس کے قائل ہیں یا اس کے مساوی ہے جیسا کہ ان کے علاوہ دوسرے مناظر کا خیال ہے مساوت کا مطلب یہاں پر یہ ہے کہ وجود تھنص میں کسی ایک کا تحقق دوسرے کے بعد نہ ہو عام ازیں کہ مختلف ذاتی ہو یا زمانی بلکہ دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہو، ہر حال جمع حکماء نے وجود اور تھنص کو یا تو ایک دوسرے کا عین قرار دیا ہے یا مساوی اور اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو یا تو وجود اس کو عارض ہوگا یا اس کا جزء ہوگا یا اس سے منفصل ہوگا اور ان تین صورتوں میں عینیت و مساوت نہیں پائی جائے گی جبکہ حکماء نے عینیت اور مساوت میں ان دونوں کو منحصر مانتا ہے پہلی صورت میں تو اس لئے کہ عارض محروس سے جدا ہوتا ہے جب کہ عینیت اور مساوت کا متحقی یہ ہے کہ انشاک نہ ہو اور دوسری صورت میں تو اس لئے کہ جزء کل کا عین نہیں ہوتا اور نہ ہی جزء کے ساتھ کل کا وجود لازم ہوتا ہے اور انفصال کی صورت میں تو عدم عینیت و مساوت بالکل ظاہر ہے۔

لہذا یہ ضروری ہے کہ وجود اور تھنص میں عینیت ہو اور جب دو چیزوں میں عینیت ہوتی ہے تو ان میں عینیت ترکیبی

کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ زید، زید ہے اور جب دونوں میں عینیت ترکیبی نہیں پائی گئی بلکہ شی اور وجود شی دونوں ایک ہو گئے تو جعل بسیط کا حق ہوتا یہ بالکل ظاہر ہو گیا۔

اللهم الا فی الذهن باعتبار انتزاع معنی الوجود المصدری وانتسابہ فی الذهن الیہ ومنشأ هذین الامرین الاعتبار بین نفس تلک الشخصات فی الخارج فہی ثمرات للجعل بالذات واما الوجود المصدری وانتسابہ الی تلک فہما ثمرتان بالنسب لکونہما اعتباریین محضاً وهذا المعنی یحقق الجعل البسيط۔

ترجمہ:- مگر ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا انتزاع ہوگا اور ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا تھنص کی طرف انتساب ہوگا اور ان دونوں امور اعتباریہ کا منشاء بھی خارج میں بعینہ ہی تھنصات ہوں گے تو یہ تھنصات جاعل کا بالذات ثمرہ ہوں گے اور وجود کا معنی مصدری اور انتساب بالذات ثمرہ ہوں گے ان دونوں کے امور اعتباریہ تھنص ہونے کی وجہ سے اور یہ معنی جعل بسیط کو ثابت کرتا ہے۔

تشریح:- مذکورہ عبارت سے ملاسن نے یہ بتایا کہ جب وجود اور تھنص کے مابین عینیت ثابت ہوگی تو عینیت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگا لیکن ذہن میں عینیت ترکیبی کا تحقق ہوگی اس طرح سے کہ ذہن میں وجود کے معنی مصدری کا انتزاع ہوگا اور ذہن میں اس معنی مصدری کو وجود کا تھنص کی طرف انتساب ہوگا تو ان صورت میں عینیت ترکیبی کا تحقق ممکن ہوگا لیکن اس صورت میں جعل مرکب کا اثبات اس لئے نہیں ہوگا کہ دونوں امور اعتباریہ کا منشاء بھی تھنصات خارجہ ہیں لہذا یہی جاعل کا بالذات بجزول ہوگا کیونکہ ابھی یہ بتایا گیا ہے کہ جاعل کے بالذات ثمرہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ امر عینی ہو اعتباری نہ ہو اور اس کا نام جعل بسیط ہے۔

والثانی سبیل وجود الکلی الطبعی وهو الحق عندہم وحينئذ اما ان یکون الوجود الخاص والتشخص عیناً للماہیة فمع انه باطل لانه یرفع التمايز بین الاشخاص یشیت مطلوبنا کما ذکرنا آنفاً او جزءاً لہا فمع بطلانہ بهذا البیان یوبد المطلوب ایضاً فان الجعل المؤلف لا یسکن بین الشئ وذاتیاتہ فاذا بطل المؤلف ثبت البسيط لعدم خلو الماہیة عنہما واما احتمال انفصال التشخص والوجود فمع انه باطل ایضاً فانہما من محمولات الماہیة والمنفصل لا یحمل علی ما انفصل عنہ وایضاً یلزم الترجیح بلا مرجح فی نسبة التشخص الی زید دون عمر و فانه فی جانب المنسوب الیہ لم یکن حينئذ الا الماہیة المشترکة بینہما لاتمايز فیہا اصلاً فلو اعتبر تمايز بینہما بالمنفصلات الآخر یلزم التسلسل او الدور کما لا یخفی علی من

له ادنى فطنة واما ان لا يعتبر التمايز بالمنفصلات بل بالمتمصلات فيعود الى احد الشقوق الباقية.

ترجمة :- جعل بسيط کے اثبات کا دوسرا سبکی طبعی کے وجودی الخارج کا ہے اور یہی حکماء حضرات کے نزدیک حق ہے اور اس وقت وجود خاص اور شخص یا تو مابیت کا عین ہوں گے تو اس کے باوجود کہ یہ شق باطل ہے کیونکہ اس سے افراد کے مابین تمايز ختم ہو جاتا ہے ہمارا مطلوب ثابت ہوگا جیسا کہ ہم نے ابھی اس کو ذکر کیا ہے یا وجود خاص اور شخص مابیت کا جزء ہوں گے تو اسی بیان سے اس کے بطلان کے باوجود ہمارا مطلوب ثابت ہوگا کیونکہ جعل مرکب شئی اور ذاتیات شئی کے مابین ممکن ہی نہیں ہے تو جب جعل مرکب باطل ہو گیا جعل بسيط ثابت ہوگا مابیت کے ان دونوں سے عدم خلوی وجہ سے لیکن شخص اور وجود کے مابیت سے انفصال کا احتمال تو باوجود اس کے کہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ شخص اور وجود مابیت کے محمولات میں سے ہیں اور منفصل کا حمل اس پر نہیں ہوتا جس سے کہ وہ منفصل ہے نیز شخص کی زید کی طرف نسبت کرنے سے نہ کہ عمر کی طرف ترجیح بلا مرجح بھی لازم آئے گی کیونکہ منسوب الیه کی جانب صرف وہ مابیت ہے جو ان دونوں میں مشترک ہے مابیت میں کوئی تمايز نہیں ہے تو اگر ان دونوں کے درمیان تمايز کا اعتبار دوسرے منفصلات سے ہو تو تسلسل یا دور لازم آئے گا۔ جیسا کہ یہ جتنی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ کسی بھی سوجھ بوجھ ہے یا ان کے مابین تمايز کا اعتبار منفصلات سے نہیں ہوگا بلکہ محمولات سے ہوگا تو یہ شقوق باقی کی جانب لوٹے گا۔

تشریح :- والثانی سبیل وجود الکلی الطبعی وهو الحق عندهم

اس سے ملاحظہ کی طبعی کے وجودی الخارج کی صورت میں جعل بسيط کی حقانیت پر دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کلی طبعی کا خارج میں وجود مان لیا جائے جیسا کہ حقیقہ میں مناظرہ اس کے قائل ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں وجود اور شخص یا تو مابیت کا عین ہوں گے یا جزء ہوں گے یا مابیت سے امر منفصل ہوں گے عین ہونا باطل ہے اس لئے کہ مابیت مابہ الاشتراک کا نام ہے یعنی مابیت جمیع افراد میں مشترک ہوتی ہے جبکہ شخص مابہ الاتمايز کا نام ہے یعنی شخص تمام افراد کے مابین مشترک نہیں ہوتا تو اگر دونوں میں عینیت ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اشخاص کے مابین امتیاز ہی ختم ہو جائے۔

اور جزء ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ جب مابیت تمام افراد کے مابین مشترک ہوگی تو مابیت کا جو جزء ہوگا وہ بھی تمام افراد کے مابین مشترک ہوگا لہذا اس صورت میں بھی اشخاص کے مابین تمايز نہیں رہ جائے گا اور منفصل ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ شخص اور وجود مابیت پر محمول ہوتے ہیں جب کہ امور منفصلہ شئی پر محمول نہیں ہوتے اس لئے کہ حمل کے

لئے موضوع اور محمول کے درمیان اتحادی الوجود ضروری ہے اور شئی اور اس کے امور منفصلہ کے مابین اتحادی الوجود نہیں ہوتا ہے۔ لہذا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے۔

نیز امر منفصل ہونا اس لئے بھی باطل ہے کہ تمام مفصلات کی طرف امر منفصل کی نسبت برابر ہے لہذا کسی شخص کو مابیت کی طرف نسبت کر کے شخص کیا جائے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مثلاً جب زید کا شخص زید کی طرف ہوگا تو سوال ہوگا کہ یہ شخص کیوں زید کا ہے عمر کی طرف کیوں نہیں منسوب ہے اور ترجیح بلا مرجح محال ہے۔ اور اگر کہیں کہ مرجح وہی شخص منفصل ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر دوسرا منفصل مرجح ہے تو اس کی نسبت بھی مساوی ہے لہذا تیسرے مرجح کی ضرورت ہوگی اس قیاس پر تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے لہذا شخص اور وجود کا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے۔

ملاحظہ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں میں جعل بسيط کا اثبات ہوگا اگر وجود اور شخص عین میں تو باوجود یکہ یہ شق بھی باطل ہے ہمارا دعویٰ ثابت ہوگا اس لئے کہ شئی کا جزء شئی کا ذاتی ہوتا ہے اور شئی کی مابیت میں داخل ہوتا ہے، لہذا اس صورت میں مابیت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگا تو جعل مرکب کا تحقق ممکن نہیں ہوگا اور جب جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا تو جعل بسيط کا اثبات ہوگا اور اگر وجود اور شخص امر منفصل ہوں تو باوجود یکہ یہ شق بھی باطل ہے جعل بسيط کا اثبات ہوگا اس لئے کہ امور منفصلہ شئی پر محمول نہیں ہوتے لہذا مابیت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگی تو جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔

نقول ان الضرورة شاهدة بان المنفصلات مستقلة في التحقق لا يكون احدی هاتبعاً للآخری تبعیة تفضی الی الواسطة فی العروض وان عرض لها التبعیة بمعنی الواسطة فی الثبوت وحینئذ يتعدد الجعل بكل منهما بالذات بمعنی نفی الواسطة فی العروض فلم یکن للجعل المؤلف سبیل ههنا فان الاطراف حینئذ معجولة بالذات وفي المؤلف لیس كذلك وهذا البیان الاخير یفصح الناظر وان لم یفهم المناظر لکن لا یضیر اصل مقصودنا فان هذا الشق من البواطن ایضاً.

ترجمہ :- ہم کہتے ہیں کہ اس پر بڑا حجت شاہد ہے کہ امور منفصلہ وجود میں مستقل ہوتے ہیں ان میں کسی کا بھی وجود دوسرے کے وجود کے تابع نہیں ہوتا ہے ایسی جمعیت جو واسطی العروض کا تقاضہ کرتی ہو اگرچہ ان کو جمعیت واسطی الثبوت کے معنی میں عارض ہوتی ہے اس وقت ان میں سے ہر ایک کے ساتھ جعل بالذات متعدد ہوگا واسطی العروض کی نفی کے معنی میں تو اب جعل مرکب کے لئے کوئی دلیل نہیں ہوگی تو اب حیاً تہ ترکیب کے اطراف بالذات محمول ہوں گے اور جعل مرکب میں ایسا نہیں ہوتا یہ بیان اخیر سلیم الطبع آدمی کو تو خاموش کر دے گا لیکن مناظر کو خوش نہیں کر سکتا لیکن یہ ہمارے مقصد کے لئے ضرور رساں اس لئے نہیں ہے کہ یہ شق بھی باطل میں سے ہے۔

تشریح:- نقول:- یہ بحث سمجھنے سے پہلے واسطہ کی تفصیل بحث لینا چاہئے۔

واسطہ کی تین قسمیں ہیں:- واسطہ فی الانبات، واسطہ فی العروض، واسطہ فی الثبوت۔
واسطہ فی الانبات:- جو کسی حکم کی تصدیق کا سبب ہو جیسے حدوث عالم کی تصدیق کے لئے العالم متغیر و کل متغیر

حادث سبب ہے۔
واسطہ فی العروض:- جس میں وصف عارض سے واسطہ حقیقت متصف ہو اور ذوالواسطہ جمعا متصف ہو جیسے کہ حرکت جالس سفیدہ کہ اس میں حرکت سے حقیقت میں کشتی متصف ہوتی ہے اور اس کی تبعیت میں کشتی پر بیٹھنے والے کو بھی حرکت عارض ہوتی ہے۔

واسطہ فی الثبوت:- اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں پہلی صورت تو یہ ہے کہ وصف عارض سے واسطہ قطعی متصف نہ ہوتے تو بالذات اور نہ بالتبع بلکہ ذوالواسطہ کے لئے وصف کے ثبوت کا شخص ایک ذریعہ اور سفیر شخص ہوا اس میں وصف سے صرف ذوالواسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے کہ صباغ کپڑے کے رنگ کے لئے واسطہ ہوتا ہے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ صرف ذریعہ ہوتا ہے اور اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف سے واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں جیسے کہ حرکت یہ حرکت متنازع کے لئے واسطہ ہے لیکن حرکت سے دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں۔

باتحاد اور مفارقت دونوں کو بذاتہ حرکت عارض ہوتی ہے باتحاد اولاً بالذات متصف ہے اور مفارقت ثانیاً وبالعرض۔
اتنی تفصیل جاننے کے بعد اب شارح کی عبارت کا مطلب سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ اگر شخص اور وجود خاص کو مابیت سے منسلک مان لیا جائے تو باوجود اس کے کہ یہ شخص بھی باطل ہے ہمارا دعویٰ کہ جعل بسیط حق ہے ثابت ہوگا اس لئے کہ مفصلات تحقیق و وجود میں مستقل ہوتے ہیں کسی بھی امر منسلک کا وجود دوسرے امر منسلک کے وجود کے تابع نہیں ہوتا جس طرح کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ اتصاف میں واسطہ کے اتصاف للوصف کے تابع ہوتا ہے بلکہ دونوں امور مفصلہ وجود سے بالذات متصف ہوتے ہیں اور اگر تبعیت ہوگی بھی تو اس طرح کی تبعیت ہوگی جو واسطہ فی الثبوت کی دوسری قسم میں ہوتی ہے جس میں کہ وصف سے ذوالواسطہ اور واسطہ دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں۔

لہذا جب شخص اور وجود خاص کو مابیت سے منسلک مانا جائے گا تو وصف جعل سے واسطہ فی الثبوت کی دوسری قسم کی طرح مابیت اور شخص دونوں بالذات متصف ہوں گے۔ لہذا اب جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ جعل مرکب میں اطراف یعنی مابیت اور شخص دونوں بالذات جعل سے متصف نہیں ہوتے ہیں بلکہ دونوں کے مابین جو حیثیت ترکیبی ہوتی ہے وہ بالذات متصف ہوتی ہے اور اطراف بالعرض متصف ہوتے ہیں لہذا صورت مفصلہ میں جعل مرکب ثابت

نہیں ہوگا۔

و هذا البیان الاخیر

جعل مرکب کے عدم ثبوت کی اس دلیل پر تسلیم الطبع آدمی تو خاموش ہو سکتا ہے لیکن تعین نظر رکھنے والا مناظر خاموش نہیں بیٹھے گا۔ مناظر کہے گا کہ مفصلات کے درمیان ایسی تبعیت کا جو واسطہ فی العروض میں ہوتی ہے نہ ہوتا، میں تسلیم نہیں ہے لہذا استدلال کو چاہئے کہ مفصلات میں عدم تبعیت کتنی واسطہ فی العروض پر کوئی دلیل پیش کرے۔ لیکن مناظر کا یہ کہنا ہمارے مقصود کے لئے اس لئے ضرور رساں نہیں ہے کہ یہ شق بھی مذکورہ شقوں کی طرح سے باطل میں سے ہے جیسا کہ اس کا بطلان گزر چکا ہے۔

واما الانضمام فهو باطل ايضا فان انضمام شئ الى شئ سيما اذا كان المنضم امراً شخصياً لا يقبل التكرار كالتشخيص والوجود الخاص فرع تشخيص المنضم اليه بالضرورة فيلزم الدور او التسلسل فان قلت يجوز ان يكون الانضمام كاتضمام الصورة الى المادة بان يكون للتشخيص والوجود الخاص بالنظر الى طبيعتهما تقدم على الماهية وبالنظر الى الخصوصية المنظمة تاخر قلت لا يمكن تغاير المرتبتين في التشخيص فانه امر خارجي على هذا التقدير مشخص بذاته فلو كان له تشخيص وطبيعة يلزم التسلسل المستحيل بل هو امر متميز بذاته لا يعقل له مرتبة الطبيعة فاذا لم يكن التشخيص منضمّاً لم يكن الوجود الخاص ايضاً كذلك.

توجہ:- لیکن تشخص اور وجود خاص کا مابیت کے ساتھ انضمام تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ انضمام شئی الی شئی بالذات تشخص منضم الی کی فرع ہے بالخصوص اس وقت جب کہ منضم امر شخصی ہو مگر کوئی قول نہ کرتا ہو جیسے کہ تشخص اور وجود خاص ہیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

اگر تم اعتراض کرو کہ تشخص اور وجود خاص کا انضمام مابیت کے ساتھ ممکن ہے کہ صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو یاں طور کہ تشخص اور وجود خاص اپنی طبیعت کی جانب نظر کرتے ہوئے مابیت پر مقدم ہوں اور خصوصیت منضمہ کی جانب نظر کرتے ہوئے مابیت سے مؤخر ہوں۔

ہم کہیں گے کہ تشخص میں دوسریوں کا تغاير ممکن نہیں ہے کیونکہ تشخص امر منضم کی تقدیر پر محض بذاتہ ہوگا تو اگر تشخص کے لئے تشخص اور طبیعت ہو تو تسلسل مستلزم لازم آئے گا کہ تشخص ایک ایسا امر ہوگا جو بذاتہ حمیز ہوگا اس کے لئے مرتبہ طبیعت ضرور نہیں ہوگا تو جب تشخص منضم نہیں ہوگا تو وجود خاص بھی منضم نہیں ہوگا۔

تشریح:۔ تشخیص اور وجود خاص کا مابہیت کے ساتھ انضمام بھی باطل ہے یہ اس لئے کہ انضمام ہی الٰہی مشی وجود منضم اور وجود منضم الیہ کا متقاضی ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ منضم الیہ متعین اور متمسک ہو اگر ایسا نہ ہو تو انضمام ممکن نہیں ہوگا۔ لہذا اگر تشخیص اور وجود خاص مابہیت کے ساتھ منضم ہوں گے تو یہ ضروری ہوگا کہ انضمام سے پہلی مابہیت جو منضم الیہ ہے متعین اور متمسک ہو اور جب مابہیت متعین ہوگی تو یقینی طور پر اس کا بھی ایک تشخیص ہوگا اب ہم تشخیص کے بارے میں سوال کریں گے کہ آیا وہ تشخیص منضم کا عین ہے یا غیر اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو وہ بھی کسی مابہیت کے ساتھ منضم ہوگا تو اس تشخیص کا جو منضم الیہ ہوگا وہ بھی متمسک ہوگا تو اس منضم الیہ میں بھی ایک تشخیص ہوگا اب یہ تشخیص اگر عین تشخیص منضم ہے تو یہ دور ہے اور اگر غیر ہے تو مذکورہ تقریر جاری ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور دور و تسلسل محال ہیں لہذا تشخیص اور وجود خاص کا مابہیت کے ساتھ انضمام بھی محال ہوگا۔

تشریح:۔ فان قلت:۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ تشخیص اور وجود خاص کا مابہیت کے ساتھ انضمام اس انضمام کی طرح سے ہو جو انضمام صورت الٰہی مادہ میں ہوتا ہے کہ مادہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اس اعتبار سے صورت محتاج الیہ ہو کر مادہ سے مقدم ہوتی ہے اور صورت اپنے تشکل میں مادہ کی محتاج ہوا کرتی ہے اس اعتبار سے صورت محتاج ہو کر مادہ سے مؤخر ہوگی اور دونوں کے مابین اس انضمام میں جہت بدل جانے کی وجہ سے دور لازم نہیں آئے گا تحکیم اسی طرح سے ہو سکتا ہے کہ مابہیت اپنے وجود اور تحقق میں تشخیص اور وجود خاص کی محتاج ہو اور تشخیص اور وجود خاص اپنے تشکل اور تعین میں مادہ کے محتاج ہوں لہذا اس صورت میں اگر تشخیص اور وجود خاص مابہیت کے ساتھ منضم ہو جائیں تو تقدم اور تاخر کی دو مختلف جہتوں کی وجہ سے دور لازم آئے گا نہ تسلسل۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ تشخیص اور وجود خاص دونوں مابہیت کے ساتھ منضم ہوں۔

قلت:۔ یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے کہ تشخیص اور وجود خاص میں دو چیزیں ہوں ایک ان کی طبیعت، ایک ان کا تشخیص طبیعت کے اعتبار سے یہ مابہیت سے مقدم ہوں اور تشخیص خاص کے اعتبار سے مؤخر لیکن یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو جائے تو پھر دور لازم آئے گا یا تسلسل اس لئے کہ تشخیص جو منضم ہے اگر اس کے لئے ایک تشخیص اور ایک طبیعت مانی جائے تو پھر تشخیص کا جو دور امر تبہ ہے اس کے لئے بھی ایک طبیعت ہوگی اور ایک تشخیص ہوگا تو پھر اس تشخیص کے لئے بھی ایک طبیعت اور ایک تشخیص ہوگا اسی طرح سے ہر تشخیص کے لئے ایک طبیعت اور ایک تشخیص نکلتا چلا جائے گا اور یہ تسلسل ہے جو کہ محال ہے لہذا تشخیص کے دو مرتبے نہیں ہوں گے لہذا انضمام کی جو یہ شق ہے دور و تسلسل پر مشتمل ہونے کی بنا پر محال ہے۔

علا ان فی الوجود الخاص اذا كان الانضمام كاتضمام الصورة الى المادة يلزم الدور صراحة فان الصورة بنفس طبيعتها كما تفيد الوجود الخاص للمادة تفيد وجود الطبيعة لها لطبيعة

الوجود الماخوذة فی الوجود الخاص للماهية اذا كانت علة للوجود المطلق للماهية يلزم الدور صراحة ولا يعقل تحقق الجعل المؤلف الا على طريق الانضمام فان الطبيعة الماخوذة مع الوجود حينئذ تكون موجودة فی الخارج قابلة لان تكون اثرًا للجعل المؤلف كما قررنا واذا بطل شق الانضمام ايضا بطل الجعل المؤلف فان الوجود حينئذ يكون امرًا انتزاعياً منشأ انتزاعه ومنبعه نفس الماهية فالوجود لم يكن ثمرة واثراً للجاعل بالذات كما قررنا سابقاً.

قول جہہ:۔ علاوہ ازیں وجود خاص کا انضمام صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو تو دور و صراحتاً لازم آئے گا کیونکہ صورت اپنی نفس طبیعت کے اعتبار سے جیسے کہ مادہ کے وجود خاص کا فائدہ دیتی ہے مادہ کے لئے وجود طبیعت کا بھی فائدہ دیتی ہے تو وجود کی وہ طبیعت جو مابہیت کے وجود خاص میں ماخوذ ہے جب مابہیت کے وجود مطلق کی علت ہوگی تو دور صراحت سے لازم آئے گا اور جمل مرکب کا ثبوت متصور نہیں ہوگا مگر انضمام ہی کی صورت پر کیونکہ طبیعت جو وجود کے ساتھ ماخوذ ہے انضمام کے وقت خارج میں موجود ہوگی جمل مرکب کا اثر بننے کے قابل ہوگی جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے تو شق انضمام باطل ہوگی تو جمل مرکب بھی باطل ہو جائے گا تو اب بطلان انضمام کے وقت وجود امر انتزاعی ہوگا اس کے استزاع کا منشاء اور منبع نفس مابہیت ہوگی تو وجود جمل کا ثمرہ اور اثر بالذات نہیں ہوگا جیسا کہ مابہیت میں ہم نے اس کو ثابت کیا ہے۔

تشریح:۔ اب تک تشخیص اور وجود خاص کی مابہیت کے ساتھ عدم انضمام کی مشترک دلیل ذکر کی گئی یہاں سے شارح نے مابہیت کے ساتھ وجود خاص کے انضمام کی نفی پر ایک ایسی دلیل ذکر کی ہے جس سے صرف وجود خاص کا مابہیت کے ساتھ عدم انضمام ثابت ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اگر وجود خاص کا مابہیت کے ساتھ انضمام صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو تو دور و صراحت کے ساتھ لازم آئے گا۔ اس لئے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت مادہ کے وجود خاص اور مادہ کے وجود مطلق دونوں کے لئے علت ہے۔ تو اگر اسی طرح وجود خاص میں بھی انضمام ہو تو مابہیت کا ایک وجود خاص ہوگا اور مابہیت کا ایک وجود مطلق ہوگا اور دونوں کی علت مابہیت کے وجود خاص کی جو طبیعت ہے وہی ہوگی۔ اس صورت میں مابہیت کے وجود مطلق کی علت مابہیت کے وجود خاص کی جو طبیعت ہے وہ ہے کہ تو دور اس لئے لازم آئے گا کہ مابہیت کے وجود خاص کی طبیعت اوماہیت کے وجود مطلق میں عینیت ہے اور دونوں ایک ہیں تو اس صورت میں دور یقیناً لازم آئے گا۔

لہذا وجود خاص کا مابہیت کے ساتھ انضمام باطل ہے۔ جمل مرکب کا تحقق صرف انضمامی صورت میں ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں مابہیت موجود ہوگی اور اس کی طرف جب وجود کا انضمام ہوگا تو مہیۃ ترکیبی پائی جائے گی جس پر جمل مرکب کا دار مدار ہے اور جب شق انضمامی باطل ہوگی تو جمل مرکب خود ہی باطل ہو جائے گا۔

وحینئذ يكون امرًا انتزاعياً:۔ جب تشخیص اور وجود خاص کا مابہیت کا عین ہونا اور جزو ہونا کی طرح امر متصل اور امر

منضم ہونا باطل ہو گیا تو صرف ایک شق اور رہ گئی ہے وہ یہ کہ شخص اور وجود خاص ماہیت سے امر متزعج ہوں۔
 شارح اس عبارت سے شق انتزعج کی صورت میں جعل مرکب کو باطل قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر شخص
 اور وجود خاص کو ماہیت سے امر متزعج مانا جائے تو ماہیت ہی اس انتزعج کا منشاء ہوگی، شخص اور وجود امر اعتباری ہوں گے
 لہذا اب ان میں جاعل کا بالذات اثر ہونے کی صلاحیت نہیں ہوگی اس لئے کہ امور اعتباریہ جاعل کا بالذات اثر پہنچنے کی
 صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس لئے کہ ان کا وجود اعتبار معتبر پر موقوف رہتا ہے اور معتبر کے عدم سے ان کا عدم ہو جاتا ہے جب
 کہ جاعل کا اثر ایک امر حقیقی ہوتا ہے اعتبار معتبر پر موقوف نہیں رہتا لہذا اس صورت میں جعل مرکب کے اثبات کی کوئی
 صورت نہیں ہے بلکہ جعل بسیط ہی ثابت ہوگا۔

و کذا الاتصاف بہ فانه ايضا امر اعتبار منشأ انتزاعه نفس الماہیة من حیث ہی فان
 الانتزاع لا يتوقف علی لحوق حیثیة اخرى کالاستناد الی الجاعل وغیرہ فانہا لو کانت غیرہا
 لکانت ہی الوجود حقیقۃ فیجری الکلام فیہ فحینئذ لم یکن قابلاً للاستناد الی الجاعل واثراً
 لہ بالذات الا الماہیة من حیث ہی اعنی نفس الماہیة بلا اعتبار حیثیة اخرى وھذا هو الجعل
 البسيط فهو الحق کما ذکرہ المصنف فتأمل فی هذا التحقیق فانه من النفائس المختصۃ بہذا
 الکتاب۔

ترجمہ :- یوں ہی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ بھی ایک امر اعتباری ہے اس کے
 انتزعج کا منشاء نفس ماہیت من حیث ہی ہے اس لئے کہ انتزعج موقوف نہیں ہے کسی دوسری حیثیت کے لحوق پر جسے کہ
 استناد الی الجاعل وغیرہ اس لئے کہ وہ حیثیت جو نفس ماہیت کے ساتھ معتبر ہے اگر حیثیت من حیث ہی کا غیر ہو تو وہ یقینی
 طور پر وجود کی حیثیت ہوگی تو اب کلام اس میں جاری ہوگا تو اب استناد الی الجاعل اور بالذات اثر ہونے کے قابل نہیں ہوگی
 مگر ماہیت من حیث ہی ہی نفس ماہیت بغیر کسی دوسری حیثیت کا لحاظ کئے ہوئے اور یہی جعل بسیط ہے تو یہی حق ہے جیسا
 کہ اس کو مصنف نے ذکر کیا ہے تو اس تحقیق میں تم غور کرو کیونکہ اس کتاب کی مخصوص نفس بحثوں میں سے ہے۔

تشریح :- اس عبارت سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وجود کا ماہیت کے
 ساتھ اتصاف مان لیا جائے اس صورت میں ہیئت ترکیبی پائی جائے گی اور جعل مرکب کا تحقق ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں
 کہ یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ کیا ہے یہ بھی ایک امر اعتباری ہے اور اس کا بھی منشاء ماہیت من حیث ہی ہوگی لہذا
 جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔ پھر اگر کوئی کہے کہ کیوں نہ ماہیت کا جاعل کی طرف استناد کر دیا جائے اور ماہیت و جاعل کے
 درمیان جو تعلق ہے اسے اس انتزعج کا منشاء مان لیا جائے نہ کہ نفس ماہیت من حیث ہی کو شارح کہتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا

ہے اس لئے کہ یہ انتزعج کسی دوسری حیثیت مثلاً استناد الی الجاعل وغیرہ پر موقوف نہیں ہے۔

اس تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ وجود اور شخص کو ماہیت سے متزعج مان لینے کی صورت میں بھی جعل مرکب ثابت
 نہیں ہوگا۔

فانہا لو کانت غیرہا :- شارح فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ امر انتزعج کی صورت میں منشاء انتزعج نفس ماہیت من
 حیث ہی ہی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسری حیثیت منشاء انتزعج ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں ایسا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر منشاء انتزعج اس حیثیت کا غیر ہوگی تو یقیناً وہ اتصاف ماہیت من
 حیث الوجود کی حیثیت ہوگی تو ہم اس میں بھی سابقہ احتمالات کو طے کر کے اور کہیں گے کہ یہ حیثیت وجود یا تو ماہیت کا عین
 ہوگی یا جز یا منفصل یا منضم یا متزعج ہوگی اور ان ساری شقوں کا ابطال گزر چکا ہے۔ لہذا ماہیت من حیث ہی ہی جاعل کا
 بالذات اثر ہوگی بغیر کسی حیثیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

الایمان بہ ای باللہ تعالیٰ او بنزہہ وقیل بالجعل مطلقاً او بالجعل البسيط نعم
 التصدیق فی الحاشیۃ فیہ اشارۃ الی ان التصدیق هو المعتبر فی الایمان فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ
 و وجہ الاشارة اطلاق التصدیق علی الایمان فلو کان الایمان مرکباً من التصدیق وغیرہ لم
 یطلق علیہ حقیقۃ فان الاجزاء الخارجیۃ للشیء لانتکون محمولۃ علیہ کاللیات علی البیت۔

ترجمہ :- اللہ تعالیٰ یا اس کی تزیینہ پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے اور کہا گیا ہے کہ مطلق جعل یا جعل بسیط پر ایمان
 لانا بہترین تصدیق ہے حاشیہ میں یہ ہے کہ اس میں اشارہ اس کی طرف ہے کہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایمان میں
 تصدیق ہی معتبر ہے اور اشارہ کی وجہ تصدیق کا ایمان پر اطلاق ہے کیونکہ اگر ایمان تصدیق اور غیر تصدیق اقرار باللسان
 وغیرہ سے مرکب ہوتا تو تصدیق کا اطلاق ایمان پر حقیقتاً صحیح نہیں ہوتا کیونکہ شی کے اجزاء خارجیہ ہی پر محمول نہیں ہوتے جیسے
 کہ انیشیں گھر پر محمول نہیں ہوتیں۔

تشریح :- اللہ تعالیٰ یا اس کی تزیینات پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے قاضی مبارک اور محقق سندیلوی کا قول ہے کہ
 الایمان بہ میں ضمیر کا مرجع جعل بسیط ہے۔ اور مضموم یہ ہے کہ جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے جیسا کہ اس کی
 طرف اشارہ جعل الکلیات والجزئیات کے ضمن میں گزر چکا ہے۔

جب کہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ جعل مطلق پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے چاہے وہ بسیط ہو یا مرکب۔

فی الحاشیۃ فیہ
 یہ بحث سمجھنے سے پہلے ایمان کا مفہوم سمجھ لینا چاہئے۔

ایمان اس سے ماخوذ ہے اور خوف کی ضد ہے جس کے معنی مامون کر دینے کے ہیں جیسے بولا جاتا ہے آمست و بعداً عمروا میں نے زید کو عمر سے مامون و محفوظ کر دیا۔

اس کے معنی اصطلاحی میں اختلاف ہے جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان صرف تصدیق بالقلب کا نام ہے اقرار باللسان اجزاء کا نام کے لئے شرط ہے اور کرامیہ کے نزدیک صرف کلمہ شہادت کے زبان سے اقرار کا نام ایمان ہے اور جمہور محدثین متکلمین اور فقہاء کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیق بالقلب اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا۔

اب شارح نے حاشیہ کے حوالے سے جو عبارت نقل کی ہے اس کا مفہوم سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں مصنف کی عبارت الایمان یہ نعم التصدیق میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایمان اجزاء مرکبہ کے مجموعہ کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقت ایمان جو بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان معتبر ہے وہ صرف تصدیق ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ ایمان پر تصدیق کا عمل کیا گیا ہے اگر ایمان تصدیق بالقلب اقرار باللسان یا عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہوتا تو تصدیق کا حمل ایمان کے اوپر صحیح نہیں ہوتا اس لئے کہ مرکب کی تقدیر پر یہ سب ایمان کے اجزاء خارج ہیں اور کسی بھی شے کے جو اجزاء خارج ہوتے ہیں ان کا حمل بھی پر صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کہ بیت کے اجزاء خارج ہیں ایسے لئے ایٹم کا حمل بیت پر صحیح نہیں ہوتا یہ نہیں کہا جائے گا البتہ لہذا مگر ایٹم ہے لیکن ایمان کے اوپر تصدیق کا حمل ہوتا ہے اور یہ صحیح بھی ہوتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے۔

والاعتصام بہ ای بسانہ تعالیٰ حبذا التوفیق معناہ معروف والصلوة والسلام علی من بعث بالبدلیل الذی فیہ شفاء لكل علیل فان القرآن المجید دلیل مرشد الی حلاوة عمل الایمان وبہ بشفی کل واحد عن الامراض الظاہرة والباطنة کما یظهر لمن تفکر فی آیات کلامہ المجید۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ پر بجزوہ بہترین توفیق ہے توفیق کا معنی مشہور ہے درود و سلام ہوان پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے ہیں جس میں ہر بیمار کے لئے شفا ہے کیونکہ قرآن ایک ایسی دلیل ہے جو شہدا ایمان کی شیرینی کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور اس سے امراض ظاہرہ و باطنہ سے شفا ہوتی ہے جیسا کہ یہ اس کے لئے ظاہر ہے جس نے کلام مجید کی آیات میں غور و فکر کیا ہے۔

تشریح :- والاعتصام بہ حبذا التوفیق

احکام خدا سے تمسک اور اس کا تحفظ بہترین توفیق ہے یہاں پر اعتصام کا معنی ذات باری تعالیٰ پر کامل بھروسہ رکھنا اور غیر سے اتھار کر لینا ہے اور جزاء نعم کے معنی میں ہے جو احوال مدح میں سے ہے اور توفیق کا معنی اسباب کا مطلوب

خبر کی جانب متوجہ کرتا ہے۔

والصلوة والسلام علی من بعث بالبدلیل الذی فیہ شفاء لكل علیل

درود و سلام ہوا اس ذات پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے ہیں جس میں ہر مرض کے لئے شفا ہے۔ اس سے مراد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اور دلیل سے مراد قرآن پاک ہے۔ چونکہ قرآن پاک کی شان یہ ہے کہ اس سے ایمان کی شفا کا اندازہ ہوتا ہے اور قرآن پاک ہی ایسی دلیل ہے جس سے جسمانی بیماری جیسے بخار و درد سر وغیرہ اور روحانی بیماری اور امراض باطنیہ جیسے حسد، کبر، کیہ وغیرہ سے شفا ملتی ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہوا ہے۔ فاتحہ الکتاب دوام لکل داء اور جیسا کہ قرآن شریف میں خود آیا ہے۔ "فقد جئناکم موعظة من ربکم وشفاء لما فی الصدور۔ ونزل من القرآن ما هو شفاء۔"

وعلى آله واصحابه الذين هم مقدمات الدين المقدمة هيما اما بالمعنى اللغوي او بالمعنى الموقوف عليه وكلا الوجهين يصحان. حجج الهداية واليقين اذ يوصل بهم الى الهداية واليقين اما بعد فهذه رسالة في صناعة الميزان اى فى علم المنطق سميتها بسلم العلوم هذه التسمية بالنظر الى المقصود من الكتاب فان المنطق وسيلة العلوم كلها اللهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم فى الضياء والشهرة وانتفاء غيرة من المتون عند ظهوره.

ترجمہ :- اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر درود و سلام ہو جو دین کے مقدمات ہیں مقدمہ یہاں یا تو معنی لغوی مقدمات کے معنی میں ہے یا موقوف علیہ کے معنی میں ہے اور دونوں صورتیں صحیح ہیں۔ ہدایت اور یقین کے لئے جمیع ہیں۔ کیونکہ انہیں کے ذریعہ ہدایت اور یقین کی طرف رسائی ہوتی ہے۔ لیکن ترجمہ صلوٰۃ کے بعد تو یہ رسالہ علم منطق کے بیان میں ہے میں نے اس کا نام سلم العلوم رکھا ہے سلم نام رکھنا مقصود کتاب کے پیش نظر ہے کیوں کہ فن منطق جملہ علوم کی تحصیل کا ذریعہ ہے اسے اللہ تعالیٰ رسالہ کو ضیاء اور شہرت میں اور اس رسالہ کے ظہور کے وقت دیگر متون کے نغمے ہو جانے میں ایسا بنا دے جیسے کہ ستاروں کے درمیان آفتاب ہے۔

تشریح :- وعلى آله واصحابه الذين هم مقدمات الدين

اور ان کی آل اور اصحاب پر درود و سلام ہو جو دین کے مقدمات اور ہدایت و یقین کے لئے براہین ہیں۔

مقدمہ کا لغوی معنی مستعداء اور پیشوا ہے اور اصطلاحی معنی یہاں پر یہ ہے کہ جس پر دین کی معرفت اور اس کے مسائل کی معرفت موقوف ہو یہاں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل و اصحاب پر دونوں معنی کے اعتبار سے مقدمہ کا اطلاق

ہو سکتا ہے۔ لغوی اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ آپ کی آل و اصحاب دین کے معاملہ میں امت کے پیشوا ہیں اور اصطلاحی اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ آپ کی آل و اصحاب پر دین کی معرفت اور احکام شرعیہ اور مسائل شرعیہ کی معرفت موقوف ہے۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ انھیں کے ذریعہ دین کے احکام ہم تک پہنچے ہیں۔

اما بعد الی آخرہ.....
لیکن ہم درمیان ایسا بنا دے جیسے کہ آفتاب ستاروں کے درمیان ہے۔ تمام مقبول کے درمیان ایسا بنا دے جیسے کہ آفتاب ستاروں کے درمیان ہے۔
شمارح کیے ہیں کہ مصنف کے رسالے کا نام سلم العلوم رکھنا اس بنا پر ہے کہ یہ کتاب فن منطق کے بیان میں ہے اور فن منطق تمام علوم کے لئے واسطہ اور ذریعہ ہے اور مصنف نے اپنی کتاب کے لئے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا مانگی ہے کہ اسے پوروں گراں کتاب کو فیاض اور شہرت میں مثل آفتاب کے کروے کہ جیسے آفتاب کے طلوع کے وقت میں ستاروں کی روشنی معدوم ہو جاتی ہے ویسی ہی اس کتاب کے سامنے دیگر کتابیں چھپ جائیں۔

مقدمہ وہی مایتوقف علیہ الشروع فی العلم والمراد بالتوقف هو المصحح لدخول الغناء والمذكورات فيها كذا لك فان الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوصل به الى الشروع فی العلم ويدفع بها استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين المسائل وبالجملة ان الموقوف عليه التام للشروع بمعنى مالا يمكن الشروع بدونها هو التصديق بفائدة ما والتصور بوجه ما وهما قد يتحققان في ضمن الفائدة المعتد بها المذكورة ههنا في المقدمة بحيث تفيد امتياز التام وهو الرسم التام وبيان الموضوع وبيان الغاية المذكورة فيها وكل ما هو فرد للموقوف عليه التام بالمعنى المذكور فهو الموقوف عليه بمعنى المصحح لدخول الغناء.

ترجمہ :- مقدمہ وہ ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہو اور مراد توقف سے متصح لدخول فا کا توقف ہے مقدمہ میں جماعہ مذکور ہوتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں کیونکہ موضوع، حد، غایت جو مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں ان کے ذریعے شروع فی العلم تک رسائی ہوتی ہے اور ان کے ذریعہ طلب مجہول مطلق، طلب عبث، اور عدم امتیاز بین المسائل کے استحالے کو دور کیا جاتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ شروع فی العلم کے لئے موقوف علیہ تام اس معنی کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہ ہو وہ تصدیق بفائدہ اور تصور بوجہ ما ہے اور یہ دونوں جتنی ہوتے ہیں اس معتد بہ فائدہ کے ضمن میں جو یہاں مقدمہ میں مذکور ہے اس حیثیت سے کہ جو امتیاز تام کا فائدہ دے اور ہم تام ہے اور موضوع اور غرض و غایت کا بیان اور وہ جو موقوف علیہ تام

(اس معنی کر کہ اس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہیں) کا فرد ہے، جو موقوف علیہ متصح لدخول فا کے معنی میں ہے۔
تشریح :- مقدمہ وہی مایتوقف علیہ الشروع فی العلم
شمارح کی یہ عبارت سمجھنے سے پیشتر مقدمہ کے تعلق سے کچھ باتیں سمجھ لینا چاہئے۔ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمہ العلم۔ مقدمہ الکتاب۔

جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اسے مقدمہ العلم کہتے ہیں، جیسے علم کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت۔ اور جس کو تصدیق سے پہلے ذکر کیا جائے یا تصور کا اس سے تعلق اور قطع ہونے کی وجہ سے مقدمہ الکتاب کہتے ہیں۔ توقف کی دو قسمیں ہیں :- اولادہ الواقع۔ اور متصح لدخول فا۔ اگر موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم ہر جائے تو اسے اولادہ الواقع اور موقوف علیہ تام کہتے ہیں جیسے کہ غسل کے لئے پانی اور محلول مطلق کے لئے غلظت۔ اور موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہ ہو تو اسے متصح لدخول فا (معنی اذا وجد فوجد) کہتے ہیں جیسے غسل کے لئے تالاب کا پانی اور محلول معین کے لئے غلظت معین۔

اتنی باتیں سمجھنے کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ مقدمہ العلم میں عموماً تین امور ذکر کئے جاتے ہیں علم کی تعریف، موضوع، غرض و غایت۔

لیکن ان تینوں میں حیثیت توقف برابر نہیں ہے بلکہ موضوع اور تعریف برابر ہیں بلکہ میں توقف متصح لدخول فا کا ہے اس لئے کہ ان کے عدم سے شروع فی العلم کا عدم لازم نہیں ہے۔ اور علم کا تصور بوجہ اور تصدیق بفائدہ مابین اولادہ الواقع کا توقف پایا جاتا ہے اس لئے کہ ان کے عدم سے شروع فی العلم کا عدم لازم آتا ہے۔

اب شمارح کی عبارت کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہاں پر مقدمہ سے مراد وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے کہ موضوع، حد اور غایت۔ شمارح کہتے ہیں کہ توقف سے مراد متصح لدخول فا کا توقف ہے کیونکہ ان تینوں کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں آتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ حد کے ذریعہ طلب مجہول مطلق کے استحالے کو اور غایت کے ذریعہ طلب عبث کے استحالے کو اور معرفت موضوع کے ذریعہ مسائل کے درمیان عدم تمیز کے استحالے کو دور کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ موقوف علیہ تام جسے اولادہ الواقع کہا جاتا ہے جس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہیں ہوتا ہے وہ تصور بوجہ ما اور علم کے فائدے کی تصدیق ہے اور یہ دونوں چیزیں مقدمہ العلم میں جو امور ذکر کئے جاتے ہیں ان کا موضوع، رسم تام اور غرض و غایت ان کے ضمن میں تحقیق ہو جاتے ہیں اس لئے کہ علم کا تصور بوجہ ما عام ہے اور علم کا تصور برسرہ خاص ہے اسی

طرح سے تصدیق بنانے کا بھی عام ہے اور بیان غایت خاص ہے اور عام جو ہوتا ہے وہ خاص کے ضمن میں تحقیق ہوتا ہے اور خاص عام کا ایک فرد ہوتا ہے لہذا جب کہیں بھی خاص کا تحقیق ہوگا تو عام کا بھی تحقیق ہو جائے گا تو یہاں پر ہم تمام موضوع، غایت میں کے تینوں موقوف علیہ ازاں دوچند کے فرد ہیں یعنی جب بھی یہ پائے جائیں گے تو ان کے ضمن میں تصور بیجا اور تصدیق بنانے کا بھی تحقیق ہو جائے گا لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مقدمہ العلم میں جو باتیں بیان کی جاتی ہیں ان میں توقف تو شرح لدخول کا تحقیق ہے۔ لیکن اس ضمن میں لولاء لا متع بھی ہے۔

کما تری فی تعدد العلل المستقلة للمعلول الشخصي مثلاً كالدعائم للسقف فان الموقوف عليه التام طبيعتها وخصوصيات تحققها مصححات لدخول الفاء يمكن حصول السقف بدون كل واحد منها على الانفراد وهذا توجيه لكون الامور المذكورة مقدمة للعلم.

ترجمہ:- جیسا کہ معلول شخصی کی علل مستقلہ کے تعدد میں دیکھتے ہو مثلاً چھت کے لئے ستون ہیں کیونکہ چھت کے لئے موقوف علیہ ستون کی حقیقت ہے ستونوں کے مخصوص افراد شرح لدخول فائیں کہ چھت کا تحقیق انفرادی طور سے ان میں سے ہر ایک کے بغیر ممکن ہے، لیکن اس کے ضمن میں لولاء لا متع بھی پایا گیا۔ لہذا یہ مقدمہ العلم بھی ہے۔

تشریح:- کما تری فی تعدد العلل المستقلة.....

شارح نے اس عبارت سے ایک مثال کے ذریعہ شرح لدخول فائیں توجیہ کی ہے فرماتے ہیں کہ جیسے وہ معلول جو شخصی ہو یعنی متین اور خاص ہو جیسے کہ چھت ہے کہ یہ چند مستقل علتوں کے اوپر ہے جیسے کہ معین چھت جو متعدد ستونوں کے اوپر موقوف ہوتی ہے لیکن معین چھت کا وجود ان میں سے کسی بھی معین ستون کے اوپر موقوف نہیں ہے بلکہ ایک ستون کی جگہ پر دوسرے کے عدم کی صورت میں تیسرا ستون پایا جاسکتا ہے اور چھت کا وجود برقرار رہے گا اس لئے کہ چھت انفرادی طور پر کسی ایک پر موقوف نہیں ہے۔ لہذا یہ سب ستون علی سبیل البدلیہ چھت کے لئے موقوف علیہ ہیں۔ ہاں ستونوں کی ترتیب و ماہیت ضرور لولاء لا متع اور موقوف علیہ نام ہے۔

اسی طرح سے جوامر مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں وہ شرح لدخول فائیں ہیں اور لولاء لا متع بھی۔

واما كونها مقدمة للكتاب بمعنى مايدكر قبل المقاصد لا رباطها به ونفعه فيها فظاهر وتحتمل ما يحتمل الكتاب من المعاني الثلاثة الالفاظ الدالة على المعاني والمعاني المعبرة بالالفاظ ومجموعهما واحتمال النقوش ساقط من البين لعدم قصد التدوين به والذكر والنفع يتحقق بالذات او بالعرض في المعاني والالفاظ والمجموع كما لا يخفى على من له ادنى تامل والمراد ههنا المعنى الاعم فيصح التعريف على كل واحد من الشقوق.

ترجمہ:- لیکن ان امور کا مقدمہ الکتاب ہونا اس معنی کر کہ جن کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے، ان سے تعلق اور ان میں نفع ہونے کی وجہ سے تو یہ ظاہر ہے اور مقدمہ ان امور کا محتمل ہے کتاب جن کا احتمال رکھتی ہے یعنی تین معانی کا الفاظ جو معنی پر دلالت کرتے ہیں اور معانی جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے اور الفاظ و معانی کا مجموعہ نقوش کا احتمال درمیان سے ساقط ہے کیونکہ علوم کی تدوین نقوش کی غرض سے نہیں ہوتی اور ذکر و نفع بالذات یا بالعرض تحقیق ہوتے ہیں معانی اور الفاظ یا ان دونوں کے مجموعے سے جیسا کہ یہ غلطی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنی سائنات مل ہو اور مراد یہاں پر معنی عام ہے تو اب مقدمہ الکتاب کی تفسیر شقوق ثلاثہ میں ہر ایک پر صحیح ہو جائے گی۔

تشریح:- واما كونها مقدمة للكتاب.....

جب مصنف نے امور ثلاثہ کو مقدمہ العلم ہونا ثابت کر دیا تو اب ان کا مقدمہ الکتاب ہونا بھی ثابت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حد موضوع، اور غایت کا مقدمہ الکتاب ہونا بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ مقدمہ الکتاب اسے کہتے ہیں جس کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے مقصود کا اس سے تعلق ہونے کی بنا پر اور اس میں مقصود کے نفع کی وجہ سے یعنی مقدمہ الکتاب میں وہی باتیں ذکر کی جاتی ہیں جن کا مقصود سے تعلق ہوتا ہے۔ اور ان میں مقصود کے لئے نفع بھی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ حد موضوع اور غایت کا مقصود سے تعلق ہوتا ہے اور مقصود کے لئے ان میں نفع بھی ہوتا ہے لہذا امور ثلاثہ مقدمہ الکتاب بھی ہیں۔

وتحتمل ما يحتمل الكتاب.....

شارح نے اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کتاب میں جتنے احتمالات پائے جاسکتے ہیں وہ احتمالات مقدمہ میں بھی پائے جاسکتے ہیں۔ کتاب میں کل تین احتمالات ہیں۔

(۱) الفاظ جو مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) معنی جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) الفاظ اور معنی کا مجموعہ۔

کتاب کل کا درجہ رکھتی ہے۔ اور مقدمہ کی حیثیت جزء کی ہے لہذا جوامر کل میں معتبر ہیں ان کا اعتبار جزء میں بھی ہوگا۔ اس تقدیر پر اب مقدمہ میں بھی یہ تینوں امور معتبر ہوں گے۔

(۱) الفاظ کا جزء جو معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) معنی کا جزء جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) الفاظ و معانی کے جزء اور مجموعہ۔

واحد احتمال النقوش ساقط من البين

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:- کتاب میں صرف تین احتمال کا ہونا درست نہیں ہے بلکہ کل سات احتمالات ہیں۔

(۱) الفاظ (۲) معانی (۳) نقوش (۴) الفاظ مع معانی (۵) معانی مع نقوش (۶) نقوش مع الفاظ (۷) الفاظ مع معانی نقوش۔

تو جب کتاب میں کل سات احتمالات ہیں تو مقدمہ میں بھی یقینی طور پر سات احتمالات ہوں گے۔ لہذا یہ کہنا کہ مقدمہ اور کتاب میں صرف تین احتمالات ہیں، درست نہیں ہے۔

جواب:- نقوش کا احتمال خواہ نقوش انفرادی طور پر ہوں یا مرکب کی شکل میں ہوں۔ کتاب سے ساقط ہے اس لئے کہ جن لوگوں نے فنون کی تدوین کی ہے ان کا مقصد نقوش کی تدوین نہیں ہے۔ لہذا مقصود تدوین کے اعتبار سے کتاب میں احتمالات نقوش جو کل چار ہیں ساقط ہو گئے۔ تو اب کل تین احتمالات بچے جو مقدمہ الکتاب میں مراد ہیں۔ اس جواب پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب کتاب میں نقوش کا احتمال نہیں ہے اور اس سے نقوش مراد نہیں ہوتے ہیں تو ان پر کتاب کا اطلاق کرنا درست نہیں ہوتا چاہے۔ حالانکہ یہ درست ہوتا ہے۔ بولا جاتا ہے اشتریت الكتاب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نقوش کے اوپر کتاب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

والذكر والنفع يتحقق بالذات او بالعرض

اس عبارت سے بھی شارح نے ایک اعتراض کے جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مقدمہ الکتاب کی تعریف میں ذکر اور نفع کے الفاظ آئے ہوئے ہیں۔ ذکر الفاظ کی صفت ہے نہ کہ معنی کی لہذا ذکر اس بات کا متقاضی ہے کہ مقدمہ الکتاب صرف الفاظ کے ساتھ خاص ہو جائے۔ اور نفع معانی کی صفت ہے نہ کہ الفاظ کی جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مقدمہ الکتاب معانی کے ساتھ خاص ہو جائے تو یہ کہنا کیوں صحیح ہوگا کہ کتاب میں تین احتمالات ہیں۔ جواب:- جواب یہ ہے کہ ذکر بالذات الفاظ کی صفت ہے اور نفع بالعرض الفاظ کی صفت ہے۔ اسی طرح سے نفع بالذات معانی کی صفت ہے اور بالعرض الفاظ کی لہذا اب دونوں کے دونوں ذکر نفع کے اوصاف ہوتے ہیں اور مراد مقدمہ کی تعریف میں ذکر نفع سے عام معنی ہے۔ خواہ بالذات ہو یا بالعرض۔

العلم التصور فيه اشارة الى الترادف كما في الحاشية او الى ان المنقسم الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي بناء على تعريف التصور بالحصول وايضاً اشارة بعيدة الى تخصيص المنقسم بالحادث فان الحاصل قد يستعمل في عرفهم مرادف الكائن بمعنى

الموجود بعد العدم هو الحاضر عند المدرك هذا التعريف يشمل لجميع انحاء العلوم من الحضوري والحصولي وعلم الواجب والممكن وعلم الشيء بالكنه وغيره ولا بد من التخصيص بالحصولي والحادث نظراً الى تقسيمه الى البديهي والنظري والايقوت الحصر الظاهر من التقسيم.

توجہ:- علم تصور ہے اس میں ترادف کی جانب اشارہ ہے جیسا کہ حاشیہ میں ہے یا اس کی جانب اشارہ ہے کہ تصور و تصدیق کی جانب منقسم علم حصولی ہے اس وجہ سے کہ تصور کی تعریف حصول سے کی جاتی ہے، نیز بیدار اشارہ اس طرف ہے کہ منقسم حادث کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حاصل مناطہ کے عرف میں کائن کا مرادف ہے جو وجود بعد العدم کا نام ہے، مطلق علم وہ ہے جو مدرك کے پاس موجود ہو یہ تعریف علم کی تمام قسم حضوری، حصولی، علم واجب، علم ممکن، علم شیء بالکنہ، اور ان کے علاوہ کو شامل ہے اور علم کی تقسیم کے بدیہی اور نظری کی طرف نظر کرتے ہوئے حصولی حادث کے ساتھ تخصیص ضروری ہے ورنہ وہ صرفت ہو جائے گا جو تقسیم سے ظاہر ہے۔

تشریح:-

العلم التصور

بحث سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ علم کی اولاد دو قسمیں ہیں:-

(۱) علم حضوری (۲) علم حصولی

نیز علم حضوری کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث۔

اسی طرح علم حصولی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حصولی قدیم (۲) علم حصولی حادث۔

ذیل میں ہر ایک کی توضیح کی جاتی ہے۔

علم حضوری:- وہ علم ہے جو بغیر ارشاد صورت کے ہو۔ جیسے کہ واجب تعالیٰ کا علم۔

علم حصولی:- وہ علم ہے جو ارشاد صورت کے ذریعہ ہے جیسے کہ مخلوقات کا علم۔

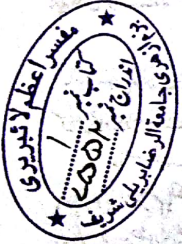
علم حضوری قدیم:- جیسے کہ واجب تعالیٰ کا اپنی ذات اور دیگر ممکنات کا علم۔

علم حضوری حادث:- جیسے کہ زید کا اپنی ذات کا علم۔

علم حصولی قدیم:- جیسے کہ عقول عشرہ کا زمین و آسمان اور دیگر اشیاء کا علم۔

علم حصولی حادث:- جیسے کہ زید کا دیگر اشیاء کا علم۔

اس میں یہ جاننا چاہئے کہ مدرك اور عالم اگر قدیم ہے تو علم بھی قدیم ہوتا ہے اور اگر عالم حادث ہے تو علم بھی



حادث ہوتا ہے۔ پھر اگر علم ارتسام صورت سے ہو تو علم حصولی ہوتا ہے اور اگر بغیر ارتسام کے ہو تو حضوری ہوتا۔

العلم التصور فیہ اشارہ: - ملاحظہ فرماتے ہیں کہ تصور کا جو علم پر حمل ہے اس سے ان دونوں کے مابین توافقی کی جانب اشارہ ہے۔ مصنف نے حاشیہ منیبہ میں بھی لکھا ہے کہ اس سے دونوں کے درمیان توافقی کو ظاہر کیا گیا ہے۔ یہاں پر تصور علم کی صفت کا وصف بھی ہو سکتا ہے اور صفت تھخصہ بھی۔ اگر تصور علم کی صفت کا وصف ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم میں قدر ابہام تھا کہ وہ کیا ہے؟ تصور نے آکر اس ابہام کو دور کر دیا۔ اور اگر تصور علم کی صفت تھخصہ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ علم جو تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہے وہ علم حصولی ہے نہ کہ مطلق علم جو کہ حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے۔ کیونکہ تصور کی تعریف حصول صورت سے کی جاتی ہے۔ تو مصنف نے علم کے ساتھ تصور ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ علم سے مراد علم حصولی ہے نہ کہ حضوری بلکہ ایضاً سے ملاحظہ فرمائیے اس کی توضیح کی کہ مقسم مطلق علم حصولی بھی نہیں ہے۔ بلکہ وہ علم حصولی ہے جو کہ حادث ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصور کی تعریف صورت حاصل سے کی جاتی ہے اور مناطقہ کے عرف میں حاصل کا کن کے مرادف ہوتا ہے۔ یعنی عدم کے بعد موجود ہونا۔ اور حادث کا یہی معنی ہے لہذا تصور سے اشارہ بعیدہ اس طرف ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

الحاضر عند المدرک

اس عبارت سے مصنف نے علم کی تعریف کی ہے فرماتے ہیں کہ علم وہ ہے جو مدرک کے پاس موجود ہو عام اذہن

کہ اس کا وجود حضوری سے ہو یا حصول سے یا ارتسام صورت کے ذریعہ ہو۔

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ علم کی یہ تعریف علم کے جمیع اقسام حضوری، حصولی، علم واجب، علم ممکن، علم بالکلیہ و کلیہ، علم بالوجد و لوجد، علم بالکی و بالجزئی سب کو شامل ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں مدرک واجب اور ممکن سب کو شامل ہے اسی طرح سے حضوری میں بھی عمومیت پائی جاتی ہے۔

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ تصور و تصدیق کے مقسم کو علم حصولی حادث کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے اسی علم کی تقسیم بداهت و نظریہ کی طرف کی ہے اور نظریہ کے مفہوم میں توقف علی النظر کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ مسبقیت بالعدم کا متقاضی ہے جو قدم کے منافی ہے اور بدیہی میں حصول بلا نظر کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور حصول قدم کے منافی ہوتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ مقسم کو علم حصولی حادث کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔ تاکہ علم کا بداهت و نظریہ میں حصر فوت نہ ہو جائے۔ کیونکہ اگر مقسم مطلق علم ہوگا تو اس کی اور بھی قسمیں حصولی قدیم اور حضوری قدیم و حادث وغیرہ بھی ہیں اور یہ بداهت و نظریہ سے متصف نہیں ہوتیں۔ لہذا مطلق علم کا انحصار بداهت و نظریہ میں صحیح نہیں ہوگا۔

وما قبل من ان العلم الحصولی الحادث منقسم ومنحصر فیہما فثبت حکم الانحصار فی مطلق العلم ففیہ علی ما اقول ان وجود قسم من اقسام مطلق العلم اعنی الحضوری والقیدیم ینافی الانحصار المقصود من التقسیم الضابط والسرفیہ ان مطلق الطبیعة محل للمتناہیین ولكن لاتنافی فی تلك المرتبة لوجود الجهات المتکثرة فمطلق العلم منحصر فی البدیہی والنظری بالنظر الی العلم الحصولی الحادث وغیر منحصر بالنظر الی الحضوری والقیدیم والمقصود من الحصر ان لا یوجد قسم آخر من المقسم اصلاً۔

ترجمہ: - اور وہ جو کہا گیا ہے کہ علم حصولی حادث منقسم اور منحصر ہے بداهت و نظریہ میں تو مطلق حکم میں انحصار کا حکم ثابت ہو جائے گا تو اس میں وہ ہے جو میں کہتا ہوں کہ مطلق علم کے اقسام میں سے کسی قسم کا پایا جانا یعنی حضوری اور قدیم کا یہ انحصار کے منافی ہے جو کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود ہے، اور ازاں اس میں یہ ہے کہ مطلق طبیعت متناہیین کا محل ہوتی ہے لیکن کثیر جہتوں کے پائے جانے کی وجہ سے اس مرتبہ میں کوئی منافات نہیں ہوتی تو مطلق علم حصولی حادث کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر ہے اور حضوری اور علم حصولی قدیم کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر نہیں ہے اور مقصود حصر سے یہ ہے کہ مقسم کی کوئی دوسری قسم بالکل نہ پائی جائے۔

تشریح: - وما قبل: - اس عبارت سے مصنف نے تحقق میرزا بہ کے قول کا ابطال کیا ہے۔ میرزا بہ کا قول یہ ہے کہ بداهت و نظریہ کی طرف تقسیم کو کہ علم حصولی حادث کے احکام سے ہے مگر مقسم مطلق علم من حیث مجموعہ ہے اس لئے کہ حصولی حادث مطلق علم کی قسم سے ہے اور مطلق طبیعت میں اس کے افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود مقسم کا اقسام میں حصر ہوتا ہے اور مطلق علم کی بدیہی اور نظری ہی فقط قسمیں نہیں ہیں بلکہ حصولی قدیم اور حضوری بھی اس کی قسمیں ہیں۔ اور یہ بداهت و نظریہ سے متصف نہیں ہوتے اور یہ انحصار کے منافی ہے لہذا مطلق علم کو مقسم ماننا صحیح نہیں ہے۔

والسرفیہ اس قول سے ملاحظہ فرمائیے کہ ایک وہم کو دور کیا ہے۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ مطلق علم حصولی قدیم کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر نہیں ہے۔ لہذا مطلق علم میں انحصار اور عدم انحصار کا اجتماع لازم آتا ہے۔ جو اجتماع متناہیین ہے۔ ملاحظہ فرمائیے کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود جہات جملہ کے پائے جانے کی وجہ سے متناہیین کا محل بن سکتی ہے۔ مطلق علم حصولی حادث کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی و نظری میں منحصر ہوگا۔ اور حصولی قدیم اور حضوری کی طرف نظر کرتے ہوئے نہیں منحصر ہوگا۔ اس صورت میں مطلق علم میں انحصار اور عدم انحصار کا اجتماع تو ہوگا لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دو مختلف اعتبار سے ہوگا۔ واحد بالخص میں اجتماع متناہیین محال ہوتا ہے۔ نہ کہ

واحد با عموم میں۔ اور دوسرے مقصود یہی ہوتا ہے کہ مقسم کی مزید دوسری قسم نہ پائی جائے۔ اگر میرزا اہد کا قول تسلیم کر لیا جائے تو اس کی مزید قسمیں پائی جائیں گی۔ تو دوسرے سے حصر ہی باطل ہو جائے گا۔

ثم قال ذلك القائل في موضع آخر ان المقسم هو الطبيعة المطلقة دون مطلق الطبيعة فمع انه مناف لقوله في هذا المقام يرد ان المقسم بالحقيقة هي الطبيعة من حيث هي وهي يعبر عنها بمطلق الشيء لا الشيء المطلق اعني الطبيعة من حيث العموم اذا التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر واحد لتحصيل اقسام متباينة والامر الواحد هو المقسم وهو لا يكون حينئذ اعنى وقت الانضمام طبيعة عامة فان الانضمام والتقيد ينافي العموم بل الانضمام الى الطبيعة من حيث هي هي الباقية مع الانضمام وهذا ظاهر لمن له حدس صائب الاخرى انا اذا قسمنا الحيوان الى الانسان والفرس فانما نقسم مانفهم من لفظه ولا نعتبر معه امراً آخر ولا نفهم منه الا الطبيعة من حيث هي هي فنامل فانه عين التحقيق يقنع عليه المناظر دون المجادل.

توجہ:۔۔۔ پھر اس قائل نے ایک دوسری جگہ میں یہ کہا ہے کہ مقسم طبیعت مطلق ہے نہ کہ مطلق طبیعت تو باوجود اس کے کہ قائل کا یہ قول اس قول کے منافی ہے جو یہاں پر مذکور ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مقسم حقیقت میں طبیعت من حیث من حی ہے جس کی تعبیر مطلق من سے کی جاتی ہے نہ کہ مطلق سے یعنی طبیعت من حیث العموم کیونکہ تقسیم نام ہے اقسام تباہ کی تحصیل کے لئے امر واحد کی جانب قیود متخالفہ کے انضمام کا اور امر واحد وہ مقسم ہے اور وہ وقت انضمام طبیعت عامہ نہیں ہوگا کیونکہ انضمام اور تقید عموم کے منافی ہیں بلکہ انضمام طبیعت من حیث من حی کے ساتھ ہے جو کہ انضمام کی حالت میں بھی باقی ہے اور یہ اس شخص پر ظاہر ہے جس کے لئے درست عقل و کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب ہم حیوان کی تقسیم انسان اور فرس کی جانب کرتے ہیں تو ہم اس کی تقسیم کرتے ہیں جو لفظ حیوان کے مفہوم سے سمجھتے ہیں اور ہم اس کے ساتھ کسی دوسرے امر کا اعتبار نہیں کرتے اور ہم لفظ حیوان سے نہیں سمجھتے مگر طبیعت من حیث من حی تو اس پر تم غور کرو کیونکہ یہ عین تحقیق ہے اس پر مناظر قاعدت کر لے گا مجادل نہیں قاعدت کرے گا۔

تشریح:۔۔۔

ثم قال ذلك القائل في موضع آخر

اس عبارت سے ملاحظہ فرمائیے کہ میرزا اہد کے قول پر نقد و جرح کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میرزا اہد نے ملا جلال کی شرح تہذیب کے حاشیہ پر تو یہ کہا ہے کہ مقسم مطلق علم ہے اور شرح مواقف کے حاشیہ میں یہ فرمایا کہ مقسم طبیعت مطلق یعنی علم مطلق ہے۔ تو ان کے قول میں خود ہی منافات ہے۔

مطلق طبیعت:۔۔۔ من حیث من حی قطع نظر اس سے کہ اس میں عموم و خصوص کا لحاظ ہو۔
طبیعت مطلق:۔۔۔ من حیث اس حیثیت سے کہ اس میں اطلاق یعنی عموم کا لحاظ کیا گیا ہو۔

يرد ان المقسم بالحقيقة هي الطبيعة من حيث هي هي

اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں کہ باوجودیکہ مصنف کا یہ قول اس قول کے منافی ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ مقسم درحقیقت طبیعت من حیث من حی ہے جس کی تعبیر مطلق من سے کی جاتی ہے۔ یعنی اس میں عموم و خصوص کی حیثیت کا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ مطلق یعنی طبیعت من حیث العموم مقسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ تقسیم نام ہے امر واحد کے ساتھ چند قیود متخالفہ کا اس طرح انضمام کر دینا کہ اس سے اقسام تباہ حاصل ہو جائیں مثلاً حیوان کے ساتھ مطلق، صائل، مفترس وغیرہ کی قدیریں ضم ہونے سے حیوان کی تباہیں قسموں حیوان مطلق، حیوان مفترس، حیوان صائل وغیرہ کا تحقق ہوتا ہے اور ان اقسام تباہ میں امر واحد جو حیوان کی طبیعت عامہ ہے وہ بھی باقی رہتی ہے۔

لہذا یہاں اگر مطلق کو مقسم مانا جائے گا تو تقید کے وقت اطلاق باقی نہیں رہے گا کیونکہ انضمام اور تقید عموم کے منافی ہیں لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ مقسم یہاں پر مطلق طبیعت من حیث من حی ہے کیونکہ مطلق طبیعت انضمام کے وقت باقی رہتی ہے۔

هذا ظاهر لمن له حدس صائب.

والحق انه من اجلى البديهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير اختلافوا في العلم فليل انه بديهي وقيل نظري ممكن الكسب او متعسرة.

توجہ:۔۔۔ اور حق یہ ہے کہ علم روشن ترین بدیہیات میں سے ہے جیسے کہ نور اور سرور ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح مشکل ہے۔ مناطقہ علم کے بارے میں اختلاف کیا ہے تو کہا گیا ہے کہ علم بدیہی ہے اور کہا گیا ہے کہ علم نظری ممکن الکسب ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ علم نظری محض الکسب ہے۔

تشریح:۔۔۔ والحق انه من اجلى البديهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير

شارح نے اس عبارت پر اولاً یہ بحث قائم کی ہے کہ علم کی ہدایت و نظریات کے بارے میں مناطقہ کے مابین اختلافات موجود ہیں۔ امام رازی کا قول یہ ہے کہ علم بدیہی ہے۔ امام غزالی کا قول یہ ہے کہ علم نظری محض اتحاد یہ ہے۔ جبکہ دیگر مناطقہ کا یہ اجماع ہے کہ علم نظری ممکن اتحاد یہ و الکسب ہے۔



امام رازی علم کی بڑا بہت پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ہر شیء کا علم و انکشاف علم سے ہی ہوتا ہے اب اگر علم نظری ہو جائے تو دور لازم آئے گا یا تسلسل لہذا یہ ضروری ہے کہ علم بدیہی تصور ہو۔
جہوہر مناطقہ جو کہ علم کے نظری ممکن الکسب ہونے کے قائل ہیں اپنے دعویٰ پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ علم اجناس میں سے ایک ایسی جنس ہے جو کیف سے متعلق ہے اور ہر جنس کے لئے کوئی نہ کوئی فصل ضرور ہوتی ہے اور حد جنس فصل پر مشتمل ہوتی ہے۔ لہذا علم کی حد کا ہونا ضروری ہے۔

امام غزالی حصر الکسب ہونے کے قائل ہیں فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء جو موجود فی الخارج ہیں ان کی جنس فصل کا معلوم کرنا ہمارے لئے مشکل ہے اس لئے جنس کو عرض عام سے اور فصل کو خاصہ سے مشابہت ہوتی ہے اس لئے آسانی کے ساتھ یہ معلوم کرنا کہ شیء موجود فی الخارج کی جنس فصل کیا ہے، دشوار ہے تو جب موجود فی الخارج اشیاء کی جنس فصل کا معلوم کرنا مشکل ہے تو وہ شیء جو مقول فی الذہن ہو اس کی جنس فصل اور حد کا معلوم کرنا بدرجہ اولیٰ مشکل ہوگا چونکہ علم کا تعلق مقول فی الذہن اشیاء سے ہے لہذا علم حصر اکتفا یہ ہے۔

اقول هذا النزاع في غير موضعه فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدانتسن او نفس مفهوم ما ذكره المصنف من الحاضر عند المدرک باى معنى اختلفه بدیہی اولیٰ يعلمه البلہ والصبيان لا يناسب ان يكون محلاً لاختلافهم بالبداهة والنظرية واما ان يكون مرادهم مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين بعد ففى الواجب نفس حقيقته كيف ينذهب احد الى انه بدیہی وفي الممكن فى الحضورى نفس ذاته كيف يحكم بداهته وفي الحصولى الصورة الحاصلة قد تكون بدیہیاً وقد تكون نظریاً كيف يحكم عليها بالبداهة مطلقاً او بالنظرية كذلك ثم فى الممكن قد قيل فى العلم بغير ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعنى قبول النفس للصورة اذ هو منشأ الانكشاف عند البعض وقيل انه من مقولة الاضافة اعنى نسبة التعلق بين العالم والمعلوم فما دام لم يتعين مورد النزاع لا يلبق النزاع بشان العقلاء.

ترجمہ :- یہ نزاع بے محل ہے کیونکہ علم سے مراد یا تو اس کا معنی مصدری ہے جس کی تعبیر فارسی میں دانستن سے کی جاتی ہے یا علم سے اس کا وہ مفہوم مراد ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے یعنی الحاضر عند المدرک کے ہم جو بھی معنی ہو بدیہی اذلی ہے اس کو عقل اور پہچان بھی جانتے ہیں مناسب نہیں ہے کہ یہ عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے بڑا بہت و نظریت کے تعلق سے، یا ان کی مراد ان دونوں مفہوموں کا مصداق ہے تو مصداق اب تک متعین نہیں ہے کہ علم واجب میں

مصداق واجب تعالیٰ ہے کیسے کوئی اس طرف جائے گا کہ وہ بدیہی ہے اور علم بال ممکن حضوری میں مصداق ممکن کی نفس ذات ہے کیسے اس کی بڑا بہت کا کوئی فیصلہ کرے گا اور ممکن کے علم حصولی میں مصداق صورت حاصل ہے یہ بھی بدیہی ہوتی ہے یہ بھی نظری ہوتی ہے کیسے اس کی مطلق بڑا بہت یا مطلق نظریت کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے پھر ممکن میں بھی کہا گیا ہے کہ اپنی ذات وصفات کے علاوہ جو علم ہے وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی نفس کا صورت حاصل کو قبول کر لیتا اس لئے کہ قبول نفس ہی بعض مناطقہ کے نزدیک منشأ انکشاف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ مقولہ اضافت سے ہے یعنی عالم و معلوم کے درمیان نسبت و تعلق کا نام علم ہے تو جب تک مورد نزاع متعین نہ ہو جائے عقلاء کی شان سے بعید ہے کہ وہ نزاع کریں۔

تشریح :- اقول :- ملاسن کہتے ہیں کہ علم کی بڑا بہت و نظریت کے بارے میں مناطقہ کا اختلاف و نزاع بے محل ہے اس لئے کہ شیء کے علم سے کیا مراد ہے آیا اس کا معنی مصدری دانستن یا اس کا مفہوم الحاضر عند المدرک مراد ہے یا ان دونوں کا مصداق مراد ہے اگر پہلی صورت مراد ہے تو یہ بدیہی اولیٰ ہے اور ان دونوں کی بڑا بہت اتنی واضح ہے کہ بچے اور کم عقل بھی ان کا بدیہی ہونا جانتے ہیں۔ لہذا اس میں مصلحین کا نزاع کرنا کہ بدیہی ہے یا نظری بے معنی اور بے محل ہے۔ اور اگر ان دونوں کا مصداق مراد ہے تو اس کا حال یہ ہے کہ اب تک یہ متعین نہیں ہوا ہے کہ علم کا مصداق کیا ہے تو جو متعین ہی نہ ہوا اس کے بارے میں بڑا بہت و نظریت کا فیصلہ کرنا جہاد و محمل ہے۔

ففسی الواجب نفس حقيقته :- اس عبارت سے فاضل شامی ملاسن نے اس کی توجیہ کی ہے کہ مصداق علم کی تین اب تک کیوں کر نہیں ہو سکی ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر علم کا مصداق واجب تعالیٰ ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو خود اس کی ذات کا علم اس لئے کہ ہم اوپر بڑا بہت کر آئے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم ممکن ذات ہے۔ اور ایک دیگر ممکنات اشیاء کا علم ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ہمارے لئے نظری ہے اور اس کی نظریت کے بھی قائل ہیں۔ لہذا اس میں نزاع کرنا بے معنی اور بے محل ہے۔ اور اگر علم کا مصداق ممکن ہے تو اس کی بھی دو صورت ہے۔ ایک ممکن کا اپنے نفس کا علم جیسے کہ زید کا اپنے نفس کا علم جو کہ علم حضوری حادث ہوتا ہے اور ایک ممکن کا دیگر اشیاء کا علم جو کہ علم حصولی حادث کہلاتا ہے ان میں اول کا نظری ہونا محقق ہے۔ لہذا اس میں نزاع بے محل ہے اور ثانی جسے صورت حاصل کا نام دیا جاسکتا ہے یہ بھی نظری ہوتا ہے اور کبھی بدیہی لہذا اس کے بارے میں مطلق بڑا بہت کا قول اختیار کرنا جیسا کہ امام رازی کہتے ہیں، یا نظریت کا قول اختیار کرنا جیسا کہ دیگر مناطقہ کا خیال ہے درست نہیں ہے۔ لہذا یہ فیصلہ کیوں کر کیا جاسکتا ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری۔ پھر ممکن کے بارے میں مناطقہ کے مختلف اقوال ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ ممکن کا وہ علم جو اس کی ذات وصفات سے متعلق نہ ہو کہ دیگر اشیاء سے متعلق ہے وہ مقولہ انفعال ہے۔ یعنی قبول النفس لتلك الصورة۔ اور بعض کا قول ہے کہ یہ مقولہ

اضافت ہے۔ یعنی عالم معلوم کے درمیان تعلق کا نام علم ہے تو جب تک مورد نزاع نہ متعین ہو جائے کہ وہ کیا ہے عقلاً کی شان سے بعید ہے کہ اس میں نزاع کریں کہ وہ بدیہی ہے یا وہ نظری ہے۔

ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين المذكورين وهما من البديهيات الاولى كما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظياً فمن قال ببداهته ذهب الى المصدري ومفهوم الحاضر عند المدرک ومن قال بنظريته ذهب الى المصدق ولا يخفى انه بعيد من شان المحصلين هذا كلام على المنازعين واما على المصنف فهو انه لا يفهم ماذا اراد بمرجع الضمير في قوله انه من اجلی البديهيات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدري او نفس مفهوم الحاضر عند المدرک فكلما هو حق لكن قوله نعم تنقيح حقيقته عسير لا يلايم فان المعاني الانتزاعية حقيقتها ما يحصل في الذهن دون غيره كما تقرر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا.

ترجمہ :- اور مصداقین مذکورہ کے درمیان اشتراک کا تصور نہیں کیا جاسکتا مگر علم کے معنی مصدري اور الحاضر عند الملوك ہی کے مفہوم میں اور یہ دونوں بدیہیات اولیہ میں سے ہیں جیسا کہ تم نے اسے جان لیا ہے تو یہ نزاع اول امر سے ہی باطل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نزاع کو لفظی مان لیا جائے تو جس نے علم کی بداهت کا قول اختیار کیا ہے وہ معنی مصدري اور الحاضر عند المدرک کے مفہوم کی جانب گیا ہو اور جس نے اس کی نظریہ کا قول اختیار کیا ہے وہ مصداق کی طرف گیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ نزاع لفظی محصلین کی شان سے بعید ہے یہ مناظرین پر کلام ہے۔ لیکن مصنف پر تو وہ یہ ہے کہ کچھ میں نہیں آتا کہ انہ من اجل البديهيات کے قول میں ہوگی ضمیر کے مرجع سے کیا مراد ہے یا تو علم کے معنی مصدري کا نفس مفہوم یا الحاضر عند المدرک کا نفس مفہوم مراد ہے تو مصنف کا کلام حق ہے لیکن اس صورت میں ان کا قول "ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح مشکل ہے" غیر مناسب ہے کیونکہ معانی انتزاعیہ کی حقیقت وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہونے کے علاوہ جیسا کہ یہ عند المناظرین ثابت ہے اور اگر اس کا مصداق مراد ہو تو یہ اب تک متعین نہیں ہوا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

ترجمہ :- ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة

اس عبارت سے ملاسن نے ایک سوال کی جانب اشارہ کیا ہے اور پھر اس کا جواب پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے سارے مصداقین مذکورہ مثلاً علم الواجب علم ممکن حصولی یا حصولی کسی ایک امر مثلاً علم کے معنی مصدري یا الحاضر عند المدرک میں مشترک ہوں اور وہی امر مشترک مناظرہ کے مابین محل نزاع ہو۔

وهما من البديهيات من ملاسن اس قول مقدرا کہ اندھا قار کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر یہ امر مشترک

مثلاً معنی مصدري یا الحاضر عند المدرک محل نزاع ہو تو اس کا بدیہی اولی ہونا ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لہذا یہ نزاع اول امر سے ہی باطل ہو جائے گا۔

ويمكن ان يجعل النزاع لفظياً: اس عبارت سے ملاسن نے اس نزاع کو نزاع لفظی ہونے کو منع کیا ہے۔

نزاع لفظی :- کسی لفظ کے مختلف معانی ہوں، الگ الگ معنوں کے اعتبار سے لفظ پر مختلف حکم لگانا۔

ملاسن اولاً کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یہ نزاع لفظی ہو جو لوگ کہتے ہیں کہ علم بدیہی ہے وہ علم کے معنی مصدري یا الحاضر عند المدرک کا معنی مراد لیتے ہوں اور جو لوگ کہتے ہیں کہ نظری ہے وہ علم سے مصداق مراد لیتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو یہ نزاع نزاع لفظی ہو جائے گا۔

ولا يخفى انه بعيد من شان المحصلين :- ملاسن کہتے ہیں کہ عقلاً کی شان کے خلاف ہے کہ وہ کسی امر لفظی میں نزاع کریں، لہذا کلام علی المنازعين.

واما على المصنف :- اس عبارت سے ملاسن نے متن کی عبارت پر موشگافی کی ہے فرماتے ہیں کہ کچھ میں نہیں آتا ہے کہ مصنف کی عبارت "انه من اجلی البديهيات" میں ضمیر کا مرجع کیا ہے۔ اگر ضمیر کا مرجع علم کا معنی مصدري یا الحاضر عند المدرک ہے تو ان کا قول اجلی البديهيات حق ہے کیوں کہ کبھی لوگ جانتے ہیں کہ یہ دونوں معانی بدیہی اولی ہیں لیکن اس صورت میں باتن کا کہنا کہ تنقیح حقیقت عسیر جدا غیر مناسب ہے۔ کیونکہ یہ معانی انتزاعیہ ہیں اور معانی انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو اس کی حقیقت کی تنقیح میں کیا اشکال ہو سکتا ہے اور اگر ضمیر کا مرجع مصداق ہے تو یہ اب تک متعین ہی نہیں ہوا ہے لہذا اس کے بارے میں باتن کا کہنا کہ اجلی البديهيات میں سے ہے گل نظر ہے۔

فان قلت قد تعين مصداق الحاضر عند الملوك عند المصنف على ماسياتي من ان العلم حقيقة هو الحالة الادراكية قلت ان الحكم على شيء لم يثبت بعد ما يليق بشان العاقل علا ان جعله من اجلی البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيد مع ان رجوع الضمير الى بعض افراد الكل الذي قصد عمومه بعيد من العبارة.

ترجمہ :- اگر تم اعتراض کرو کہ الحاضر عند المدرک کا مصداق عند المصنف متعین ہو چکا ہے جیسا کہ مترجم آئے گا کہ علم وہ حالت ادراکیہ ہے۔ میں کہوں گا کہ کسی ایسی شے پر حکم لگانا جو اب تک ثابت نہ ہو عقلاً کی شان سے بعید ہے علاوہ ازیں مصنف نے علم کو روشن تر بدیہیات میں سے قرار دے دیا اور جو کچھ اس میں اختلاف کثیر واقع ہے یہ بعید امر ہے نیز وہ

کلی جس کے عزم کا ارادہ کیا گیا ہے اس کے بعض افراد کی جانب غیر کاروانہ یا یہ بھی عبارت سے بعید ہے۔
تشریح:۔ فان قلت قد تعین:۔ اس عبارت میں ملاحظہ کرنے کی حاجت میں ایک اعتراض وارد کیا ہے۔
پھر اس کا رد پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ مصداق علم متعین نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ علم کا مصداق عند
المصنف متعین ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر انھوں نے فرمایا ہے کہ علم کی حقیقت حالت ادراک ہے۔ یعنی اشیاء کے ادراک

کے وقت جو حالت پیدا ہوتی ہے اسی حالت ادراک کہ علم کا مصداق کہا جاتا ہے۔
قلت:۔ جواب پیش کرتے ہیں جو پیش فی الوقت متعین نہ ہو اور ثابت نہ ہو اس پر حکم لگانا عاقل کی شان کے خلاف ہے۔
(۱) علاوہ ازیں ایسی شے جس میں مناسط کا اختلاف کثیر ہو اس کو بدیہی قرار دینا عقل و قیاس سے بعید ہے۔ نیز ضمیر سے اس کی

کال بعض فرد مراد لیتا جس کے عزم کا ارادہ کیا گیا ہو بعید ہے۔
والحق ان معنی کلام المصنف انه ای العلم بالمعنی المصدري من اجلی البديهيات
من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته ای مصداقه ومنشأ انتزاعه عسير فان
الحقيقة قد تطلق على المصداق والافراد ايضا ولا شبهة فی تعسره اما فی الواجب قد عرفت
ان مصداق هذا المفهوم نفس ذات الواجب وقيل ذوات الممكنات وقيل الصورة القالعة
بالباری تعالیٰ علی مامر من التفصيل فقد عرفت حال تعسره واما فی الممكن فقول الصورة
الحاصلة وقيل قبول النفس لتلك الصورة وقيل المتعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير
الصورة الحاصلة اما ان يكون حصول نفس المعلوم او مثاله ولم ينتقح بعد.

قوس جہہ:۔ اور حق یہ ہے کہ مصنف کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ علم بالحق المصدري من حيث المفهوم مردون ترین
بدیہیات میں سے ہے جیسے نور اور سرور ہاں اس کی حقیقت یعنی اس کے مصداق ادراک کے منشأ انتزاع کی تنقیح مشکل ہے
کیونکہ حقیقت کا اطلاق مصداق ادراک پر بھی ہوتا ہے اور اس کے تعریض کوئی شبہ نہیں ہے کہ واجب میں تو تم نے جان
لیا ہے کہ اس مفہوم کا مصداق نفس ذات واجب ہے اور کہا گیا ہے کہ ممکنات کی ذوات ہیں اور کہا گیا ہے کہ صورت باری
تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ اس کی تفسیر گزری ہے اور تم نے اس کے تعریض کا حال جان لیا ہے لیکن ممکن میں تو کہا
گیا ہے کہ صورت حاصل ہے اور کہا گیا ہے کہ قبول النفس لتلك الصورة ہے اور کہا گیا ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیان تعلق
ہے اور صورت حاصل کی تقدیر پر نفس معلوم کا حصول ہے یا مثال معلوم کا حصول ہے اور اب تک یہ مسئلہ متعین نہیں ہو سکا ہے۔

(۱) اس مقام پر جنہر ملاحظہ فرمایا کرتے تھے کہ یہ ملاحظہ کرنے کی زیادتی ہے کہ مصنف نے چند صفحات بعد میں جس امر کو متعلق کیا ہے اس کو یہ کہہ کر
کہہ دیا ہے، کئی اوقات ثابت نہیں ہو سکتا کہ علم صرف ملاحظہ علی ملاحظہ واجب و ملاحظہ علی ملاحظہ

تشریح:۔ والحق ان معنی کلام المصنف:۔ اس عبارت سے ملاحظہ کلام مصنف کی وہ توضیح جو ان کے
نزدیک ہے پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ غیر کا مرجع علم کا معنی مصدري ہے لیکن حقیقت سے مراد ماہیت نہیں ہے۔ بلکہ
مصدق ہے کیونکہ مصداق پر بھی حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ علم کا معنی مصدري من حيث
المفهوم اعلیٰ البدیہیات میں سے ہے۔ لیکن اس کے مصداق کی تنقیح و قیاس بہت مشکل ہے۔

ولا شبهة فی تعسره:۔ مصداق کے تعریض کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ علم کا مصداق علم واجب تعالیٰ میں نفس
ذات واجب تعالیٰ ہے یعنی علم باری نفس ذات واجب ہے کہ جو علم ہے وہی واجب ہے اور جو واجب ہے وہی علم ہے یا علم
واجب ممکنات کی ذوات ہیں یعنی ممکنات کی ذوات باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی علم واجب ہے۔ یا علم واجب یہ
ہے کہ ممکنات کی صورتیں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ اور صورتوں کا باری تعالیٰ کے ساتھ قائم باری تعالیٰ کا علم
بالکمال ہے۔ ان سب کے تعریض میں کوئی شبہ نہیں جیسا کہ باقی میں علم واجب کے سلسلے میں تفصیل اور تحقیق بحث سے ظاہر
ہے۔ اور علم کا مصداق ممکنات میں تو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ صورت حاصل علم بالکمال ہے اور بعض کے نزدیک قبول
النفس لتلك الصورة: کا نام علم بالکمال ہے۔ بعض نے کہا عالم اور معلوم کے درمیان اضافت کا نام علم بالکمال ہے۔ نیز
صورت حاصل کی تقدیر پر بھی اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ نفس شے کا حصول علم بالکمال ہے جب کہ بعض کے نزدیک
حصول اشیاء یا شایعہ کا نام علم بالکمال ہے اور اب تک یہ مسئلہ متعین نہیں ہوا۔ اس کے تعریض میں کیا شبہ کیا جاسکتا ہے۔

قال المصنف فی الحاشية المتعلقة علی قوله فی المتن: كالنور والسرور والاول من
الحسنيات والثاني من الوجبات الظاهر القطر: وممكن ان يجعل اشارة الى ماهو المشهور
فی هذا المنقمام وهو ان يقال المعنى كالمعلم بالهون والسرور وهذا علم خارج بديهی ومداہة
الخاص يستلزم مداہة العام ورد عليه المدعى المشهور ان من مع كون العام ذاتیة وكون
الخاص مدرکاً بالنفسه ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع هذين المعنيين ولكن خوف
المجادلین لا یرخص الی ذكره البتہ.

قوس جہہ:۔ مصنف کا ہر قول تین میں کانور اور سرور ہے اس کے متعلق مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے کہ اول کا تعلق
حیات سے ہے اور ثانی کا تعلق وجدانیات سے ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ نظریہ ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اشارہ اس کی طرف ہو
جواس مقام میں مشہور ہے وہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ممکن یہ ہے کہ علم اعلیٰ ہدایت سے ہے جیسے کہ نور اور سرور کا علم ناور
یہ علم خاص بدیہی ہے اور خاص کی بداحت عام کی بداحت کو معلوم ہوتی ہے۔

اس دعویٰ پر دو مشہور معنی وارد ہوتے ہیں ایک یہ ہے کہ عام خاص کا ذاتی ہوا اور ایک یہ کہ خاص بدیہی بالکمال ہو۔

اور میرے پاس اپنی جانب سے دونوں اعتراضوں کے اندفاع کا ایک ذوقی طریقہ موجود ہے لیکن مجاہدین کا خوف اس کے ذکر کی اجازت نہیں دیتا۔

تشریح:- قال المصنف فی الحاشیہ:- مصنف نے علم پر جو حاشیہ منہیہ لکھا ہے اس کے حوالہ سے عبارت کی ایک توضیح پیش کرتے ہیں کہ نور اور سرور میں سے نور کا تعلق حیات سے ہے یعنی حواس خمسہ میں سے جو حواس باہر ہے اس سے نہیں نور کا ادراک ہوتا ہے۔ جب کہ سرور کا تعلق قوت وجدان سے ہے جو نفس کی ایک باطنی قوت ہے جس سے ان امور کا ادراک ہوتا ہے جو مد رک کے بدن کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ جیسے خوشی اور غم۔

الظاهر التنظیر:- فرماتے ہیں کہ علم کو جو نور اور سرور سے تشبیہ دی گئی ہے تو یہ مثال نہیں ہے بلکہ تطہیر ہے یعنی اول کوئی ثانی کے ساتھ تشبیہ دی جائے لیکن ثانی اول کے افراد سے نہ ہو تو اس کا نام تطہیر ہے اور اگر ہو تو اس کا نام مثال ہے۔ لہذا تطہیر کی صورت میں مطلب یہ ہوا کہ جیسے نور اور سرور بدیہی ہیں یعنی علم بھی بدیہی ہے تطہیر کا ہونا ظاہر اس لئے ہے کہ اس صورت میں کوئی لفظ مقدر نہیں ماننا پڑے گا۔

ویمکن ان يجعل اشارة:- اس عبارت سے بتاتے ہیں کہ اس کو مثال بھی بنایا جاسکتا ہے اس طور پر کہ نور سے پہلے علم کا لفظ مقدر مان لیا جائے لہذا معنی یہ ہوا کہ علم بدیہی ہے جیسے کہ علم نور اور سرور بدیہی ہیں علم نور اور سرور بدیہی ہیں اور مطلق علم عام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب خاص بدیہی ہوتا ہے تو عام بھی بدیہی ہوتا ہے تو جب علم نور و علم سرور بدیہی ہیں تو ان کی بداهت مطلق علم کی بداهت کو مستلزم ہوگی۔

ویرد علیہ المنعان المشہوران:- اس عبارت پر اعتراض پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ خاص کی بداهت عام کی بداهت کو مستلزم ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں پہلی یہ کہ عام خاص کا ذاتی ہو یعنی عام خاص کی ماہیت و حقیقت کا ایک جز ہو دوسری یہ کہ خاص کا علم عام بالکلیہ ہو جیسے کہ حیوان انسان کا ذاتی ہے اور حیوان ناطق کے واسطے سے انسان کا علم ہو تو یہ علم بالکلیہ کہلائے گا۔

میان پر دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ ممکن ہے مطلق علم نور اور سرور کا ذاتی بھی نہ ہو اور نور اور سرور کا علم عام بالکلیہ بھی نہ ہو اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ مطلق علم نفس نہ ہو بلکہ نور اور سرور کے علم کے لئے عرض عام ہو لہذا علم نور و سرور کی بداهت مطلق علم کی بداهت کو مستلزم نہیں ہوگی۔

اقول علی ما قورنا من بیان مراد المصنف یكون الطريق الدوقی له واضحا عند المصنف فان علم النور و السرور حصتان خاصتان للعلم بالمعنی المصدري المطلق ولا شک ان بداهة الحصة الخاصة من المعنی المصدري الانتزاعي تستلزم بداهة مطلقة بکنهه فان الحصة امر

انتزاعی حاصل فی اللہن بکنهه فان کنه الانتزاعی ما هو حاصل فی اللہن والمطلق جزء خارجی ای تفصیلی فیكون حاصل بکنهه ایضاً وحينئذ یبذل المنعان المشهور ان بلا کلفة وحينئذ لا یرد علیہ ما اورد بان الکلام فی مفهوم المقید البدیہی اعنی العلم بالنور مثلاً لا یجدی نفعاً اذ لا یورث بداهة حقيقة العلم بالکنه اذ بکنهه تصورہ بوجه اجمالی وذلك لان کلام المصنف لم یکن فی العلم بالکنه المصطلح بمعنی ان یكون ذاتیات الشئ مرآة له بل فی العلم بکنهه اعنی حصول نفس الشئ وهو حاصل فی المعنی المصدري للعلم المطلق اذا تصورنا الحصة الخاصة منه فان المطلق المذكور یكون جزءاً تفصیلیاً منه فلا یمکن تصور کنه المقید بدون تصور کنه مطلقه فظهر حينئذ تحقیق قول المصنف فی المعنی والحاشیة علی خلاف مازعموه فی الشروح فافهم ذلك۔

ترجمہ:- میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ ہم نے مصنف کی مراد کو بیان کر دیا ہے کہ طریقہ ذوقی ان کے نزدیک واضح ہے کیونکہ علم نور اور سرور علم بالمعنی المصدري مطلق کے مخصوص حصے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معنی مصدری انتزاعی کے مخصوص حصے کی بداهت مطلق علم بکنہ کی بداهت کو مستلزم ہے کیونکہ حصہ ایک امر انتزاعی ہے ذہن میں بکنہ حاصل ہے اس لئے کہ کسمہ انتزاعی وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو اور مطلق بجز خارجی یعنی تفصیلی ہوتا ہے تو مطلق بھی ذہن میں بکنہ حاصل ہوگا اور اس وقت دونوں شیور اعتراض بغیر کسی وقت کے مندرجہ ہو جائیں گے اور اس وقت وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو پیش کیا گیا ہے کہ کلام یہاں مقید بدیہی یعنی علم بالنور و السرور کے مفہوم میں ہے تو کوئی نفع حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ علم بالکلیہ کی حقیقت کی بداهت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ مقید کے تصور کے لئے مطلق کا ایسا تصور کافی ہے اور اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ مصنف کا کلام یہاں علم بالکلیہ الاصطلاحی میں نہیں ہے اس معنی کہ ذاتیات شیئی کے لئے آکر اور ذریعہ ہوں بلکہ مصنف کا کلام علم بکنہ ہی میں ہے یعنی نفس شی کا حصول اور یہ معنی حاصل ہے علم مطلق کے معنی مصدری میں جب ہم اس کے مخصوص حصہ کا تصور کریں گے کیونکہ مطلق اپنے خاص حصے کا جزء تفصیلی ہوتا ہے تو مطلق کی کنہ کے تصور کے بغیر مقید کی کنہ کا تصور ممکن ہی نہیں ہے تو اب اس وقت قول مصنف کی تحقیق جو متن اور حاشیہ میں ہے ظاہر ہوگئی ہے اس کے برخلاف جو شارحین نے شرحوں میں گمان کیا ہے تو اس کو ہم سمجھو۔

تشریح:- اقول:- اس سے ملاسن نے اعتراض مذکورہ کے حل کے لئے ایک ذوقی طریقہ پیش کیا ہے تحصیل یہ ہے کہ اس کا ایک حل قاضی مبارک نے پیش کیا ہے لیکن ان کے حل پر اعتراض قائم کیا گیا ہے پھر اس کا جواب پیش کیا گیا ہے لیکن جواب پر بھی اعتراض قائم کیا گیا ہے۔

ملاحسن کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم نے جس طریقہ ذوقی کی وضاحت کی ہے اس پر وہ اعتراضات و خیر واد نہیں ہوگا ہم تسلیم
 فہم کے لئے پہلے قاضی مبارک کے حل اور اس پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل تحریر کر رہے ہیں۔
 قاضی مبارک کہتے ہیں کہ علم نور و سرور مقید ہیں اور مقید کی حقیقت مطلق مع القید ہے لہذا جب مقید کا علم ہوگا تو
 مطلق کا علم ضرور ہوگا کیونکہ مطلق مقید کی حقیقت کا ایک جزء ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کل کا علم اس کے جزء کے بغیر
 ہو جائے لہذا علم نور و سرور بالکند ہوگا اور مطلق علم مقید کا چوں کہ جزء بن رہا ہے لہذا اب وہ ذاتی بھی ہوگا تو دونوں شرطیں پائی
 گئیں لہذا اب علم نور کی بداهت مطلق علم کی بداهت کو تسلیم ہوگی۔ اس پر قاضی مبارک نے یہ نظر واد کی ہے کہ علم نور و
 سرور جزئیات ہیں اور ان میں خصوصیت پائی جاتی ہے اور ایسا ممکن ہے کہ کسی خاص شی کا علم تو ہو جائے لیکن خود مطلق علم کی
 حقیقت کا علم نہ ہو تو علم بالنور و السرور نہ تو مطلق علم کے تصور کو تسلیم ہوگا نہ ہی اس کی حقیقت کے تصور کو تسلیم ہوگا۔ چنانچہ
 ان دونوں کی بداهت مطلق علم کی بداهت کو تسلیم ہو اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا ہے کہ ہم علم نور و سرور کی بداهت سے
 حقیقت مطلق علم کی بداهت پر استدلال نہیں کرتے بلکہ ہمارا کلام مقید بدیع یعنی علم نور و سرور کے مفہوم میں ہے اور اس میں
 کوئی شبہ نہیں ہے کہ ان دونوں کے مفہوم کی بداهت مطلق علم کی بداهت کو تسلیم ہوگی اور علم نور و سرور کا تصور مطلق علم کے
 تصور کو تسلیم ہوگا۔

اس پر قاضی مبارک نے یوں نظر قائم کیا ہے کہ مقید بدیع کی بداهت کا قول مدعی کے ثبوت کے لئے
 باغ نہیں ہوگا اس لئے کہ مقید بدیع یعنی علم نور و سرور کے مفہوم کی بداهت مطلق علم کے تصور بالکند کی بداهت کو تسلیم نہیں
 کیونکہ مقید کے علم کے لئے مطلق کا علم لازم نہیں ہے بلکہ اس کا اجالی علم کافی ہوتا ہے جب کہ مقصود یہاں پر مطلق علم
 کے تصور بالکند کا اثبات ہے اور یہ یہاں ثابت نہیں ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ ہم نے جس طریقہ ذوقی کو پیش کیا ہے اس پر یہ ایراد خیر واد نہیں ہوتا۔

اب ملاحسن کا حل اور اس پر ایراد خیر کیوں نہیں وارد ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لئے حصہ فرد اور شخص کی تعریف جاننا
 اور یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ مصادر کے افراد اور اجسامی ہوتے ہیں۔

مطلق مع القید اس طرح کہ تقید مفہوم میں داخل ہو اور قید خارج ہو حصہ کہتے ہیں۔ اور اس طور پر کہ تقید اور قید
 دونوں مفہوم سے خارج ہوں فرد کہتے ہیں۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ علم نور و سرور مطلق علم جو معنی مصدری ہے کے خاص خاص حصے ہیں اور عام اپنے حصے کا ایک
 جزء ہوتا ہے اور علم بالمعنی المصدری چونکہ انتزاعی ہے اور اس کے حصے بھی انتزاعی ہیں اور انتزاعیات کی حقیقت وکنہ وہی ہے
 جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو جب نور و سرور کا ادراک ہوگا تو اس کی حقیقت بھی ذہن میں حاصل ہوگی۔ اور مطلق علم جو کہ

اس کا جزء ہے لہذا ذہن میں اس کا بھی ادراک ہوگا تو جب نور کا علم بدیع ہوگا تو مطلق علم بھی بدیع ہوگا پس خاص کی
 بداهت عام کی بداهت کو تسلیم ہوگی اور دونوں مع بھی اب وار نہیں ہوں گے۔

اس حل پر اعتراضات خیر کے عدم ورود کی دلیل یہ ہے کہ مصنف کا کلام علم کے تصور بالکند کے بارے میں نہیں ہے
 یعنی یہ مدعی نہیں ہے کہ علم کا تصور بالکند اصل بدیہیات سے ہے بلکہ علم بکبہ کے بارے میں کلام ہے یعنی نفس شی کا حصول
 ذہن میں ہو اور علم کا تصور بکبہ یعنی نفس شی کا حصول ذہن میں اس کے خاص حصے کے حصول فی الذہن کے وقت ہوتا ہے
 کیونکہ مطلق اپنے خاص حصے کا جزء تفصیلی ہوتا ہے یعنی ایسا جزء ہوتا ہے جو دوسرے جزء سے ممتاز ہوتا ہے تو مقید کا تصور بکبہ
 مطلق کے تصور بکبہ کو تسلیم ہوگا اور اس کی بداهت اس کی بداهت کو ضرور تسلیم ہوگی۔ لہذا اس پر ایراد نہیں ہوگا اس لئے کہ
 قاضی مبارک کا اعتراض خیر علم حقیقی میں ہے نہ کہ علم بالمعنی المصدری اور اس کے مفہوم میں جو کہ مدعا انکشاف ہے اور ان
 دونوں کی بداهت میں کسی کو کوئی شک نہیں ہے پس ان دونوں کی بداهت سے علم کی بداهت پر استدلال واضح ہے ہاں مقید
 بدیع بکبہ کی بداهت حقیقت مطلق بالکند کی بداهت کو تسلیم نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ حقیقت مطلق علم بالکند نظری ہو تو
 استدلال نفع بخشی نہیں ہوگا۔

فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق وحكم الاعتقاد ان لم يبلغ الى حد الجزم
 بمعنى انتفاء احتمال الجانب المخالف يسمى ظنا فهو قسم منه وان بلغ الى ذلك الحد فاما
 ان لا يطابق الواقع يسمى جهلا مركبا او يطابق الواقع فاما ان يزول بامر فيسمى تقليدا او لا
 يزول فيسمى يقينا.

ترجمہ :- اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد ہے تو یہ تصدیق اور حکم ہے، اعتقاد اگر جزم کی حد تک نہ پہنچے یعنی جانب مخالف کا
 احتمال بالکلیہ منہی نہ ہو تو اس کا نام ظن رکھا جاتا ہے ظن بھی تصدیق کی ایک قسم ہے اور اگر اعتقاد جزم کی حد تک پہنچ جائے تو یا
 تو اعتقاد واقع کے مطابق نہیں ہوگا اس کا نام جہل مرکب رکھا جاتا ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو یا تفکیک سے زوال کو قبول
 کرے گا تو اس کا نام تقلید رکھا جاتا ہے یا زوال کو قبول نہیں کرے گا تو اس کا نام یقین رکھا جاتا ہے۔

ترتیب :- فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق وحكم

اس عبارت سے مصنف نے علم کی تقسیم کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ نسبت خبریہ خواہ ثبوتی ہو یا منہی کا اگر اعتقاد ہو تو یہ
 تصدیق اور حکم ہے اور اگر اعتقاد نہ ہو تو تصور سازج ہے۔ فاضل شارح ملاحسن نے اقسام تصدیق کی اولاد و ترجیح کی ہے۔
 بعدہ اذعان و یقین کے علم و ادراک ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف بین المناظر کا حکم کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد اس طور پر کہ جانب مخالف کا احتمال مرجوح کے طور پر ہو تو اسے ظن کہا جاتا

ہے اور اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد جزم کی حد تک اس طرح پہنچ جائے کہ جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہ ہو تو اس کی دو صورت ہے یا تو وہ اعتقاد واقعہ کے مطابق ہوگا یا نہیں۔ اگر واقعہ کے مطابق نہ ہو تو جہل مرکب ہے اور اگر واقعہ کے مطابق ہو تو اس کی دو صورت ہے یا تو تفکیک سے زوال کو قبول کرے گا یا نہیں۔ اگر زوال کے قابل ہے تو اسے تقلید کہتے ہیں ورنہ اگر زوال کو قبول نہ کرے تو اسے یقین کہا جاتا ہے۔

اس توضیح سے معلوم ہو گیا کہ جہل مرکب، تقلید، یقین یہ چاروں تصدیق کی چار قسمیں ہیں اور تصدیق میں داخل ہیں۔

اور اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد اعتقاد مرجوح کے طور پر ہو تو یہ وہم ہے اور اگر دونوں جانب کا احتمال برابر ہو تو اسے شک کہتے ہیں اور اگر نسبت خبریہ کی تکذیب ہو تو اسے انکار کہتے ہیں اور اگر نفس نسبت کا اعتقاد بغیر راجح مرجوح اور تکذیب کے ہو تو اسے تخیل کہتے ہیں۔ یہ چاروں تصورات کی قسمیں ہیں۔

اور اگر کسی شے کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ہو تو اسے احساس کہتے ہیں اور اگر صورت مجرودہ فی الخیال کا علم ہو تو اسے تخیل کہتے ہیں۔ اور اگر معانی جزئیہ کا ادراک ہو تو اسے توہم کہتے ہیں اور اگر کلیات و جزئیات مجرودہ کا ادراک ہو تو اسے تعقل کہتے ہیں۔ یہ بھی تصورات کی قسمیں ہیں۔ لیکن ان کا تعلق مفردات سے اور سابقہ قسموں کا تعلق مرکبات سے ہے۔

ثم قد یذهب الی بعض الاوهام ان الاذعان لیس بادرک بمعنی انه لیس منشأ للانکشاف بل هو من عوارض الادراک کحصول السرور والعموم للنفس فهو من کیفیات نفسانیة اخرى سوى الادراک۔

ترجمہ:- پھر بعض اوهام اس کی طرف گئے ہیں کہ اذعان ادراک نہیں ہے یعنی منشأ انکشاف نہیں ہے بلکہ اذعان ادراک کے عوارض میں سے ہے جیسے کہ نفس کے لئے خوشیوں اور غموں کا حصول ہے کہ یہ ادراک کے علاوہ نفس کی دوسری کیفیات سے ہیں۔

تشریح:- ثم قد یذهب الی بعض الاوهام ان الاذعان لیس بادرک یہاں سے ملاحظہ فرمائیے کہ یقین کے جنس علم و ادراک سے ہونے یا نہ ہونے کے ایک اختلافی مسئلہ کی توضیح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بعض محققین مثلاً سید ہروی وغیرہ کا قول یہ ہے کہ اذعان علم و ادراک نہیں ہے یعنی اس کے ذریعہ اشیاء کا انکشاف نہیں ہوتا بلکہ اذعان عوارض و لواحق ادراک سے ہے۔ بذاتہ علم نہیں ہے۔

محققین فرماتے ہیں کہ علم ایسی صفت کا نام ہے جس سے اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے اور اذعان سے اشیاء کا انکشاف

نہیں ہوتا ہے بلکہ انکشاف کے بعد نفس کو ایک دوسری کیفیت عارض ہوتی ہے جس کو اذعان کہا جاتا ہے۔ جیسے کہ بعض اشیاء کے علم کے بعد نفس کو خوشی عارض ہوتی ہے یا غم عارض ہوتا تو خوشی و غم علم و ادراک نہیں ہوتے بلکہ یہ نفس کی ایک دوسری کیفیت کا نام ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے اشیاء کے علم و ادراک کے بعد اذعان و یقین کا حصول ہوتا ہے۔

اذعان و یقین کا جنس علم و ادراک سے نہ ہونا شیخ بوعلی بن سینا کی تقسیم علم جو شفا میں ہے اس سے بھی ظاہر ہے اس لئے کہ انھوں نے کہا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور سازج اور تصور مع الحکم یعنی انھوں نے علم کی ایک قسم اس تصور کو قرار دیا ہے جس کو حکم نہ عارض ہو اور ایک قسم اسے قرار دیا ہے جس کو حکم عارض ہو تو نفس حکم و اذعان کو انھوں نے علم کی قسم نہیں ٹھہرایا جیسے کہ اور مناطق نے تصور و تصدیق کو علم کی قسم قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی اذعان علم و ادراک نہیں ہے۔ نیز تصدیق و اذعان کا علم نہ ہونا اس سے بھی ظاہر ہے کہ اشیاء کے علم و ادراک کے بعد ہی ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں یا تکذیب و انکار کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ پہلے علم و ادراک ہوتا ہے بعدہ اذعان و تصدیق۔ لہذا اذعان علم و ادراک نہیں ہے۔

وهذا الکلام وان صدر عن القوم الذین یعتقد علیہم الانامل بالاعتقاد لکنہ غلط فاحش فان الادراک عبارة عن منشأ الانکشاف والامتیاز للذهن وفي الاعتقاد کشف نام للمحکمی عنه الواقعی عند المعتقد کما یظهر لمن له بصيرة بالرجوع الی الوجودان کیف و کمالات الانسان هی التصدیقات الالہیة وانما کمالاتہا بالنظر الی الکشف التام۔

ترجمہ:- اور یہ کلام اگرچہ ایسی قوم کی زبان سے صادر ہے جس کی طرف انگلیاں اعتقاد سے اٹھتی ہیں لیکن یہ غلطی ہے کیونکہ ادراک منشأ انکشاف اور امتیاز ذاتی کا نام ہے اور اعتقاد میں مستفاد کے نزدیک محکم عن واقعی کا کشف تام ہوتا ہے جیسا کہ اس پر ظاہر ہے جس کے لئے رجوع الی الوجودان کی بصیرت ہو اذعان علم و ادراک کیونکہ نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ انسانی کمالات تصدیقات الہیہ ہیں اور کمالات کشف تام ہی کے پیش نظر ہے۔

تشریح:- وهذا الکلام وان صدر عن القوم الذین یعتقد علیہم الانامل اس عبارت سے ملاحظہ فرمائیے کہ بعض افاضل کے مذکورہ قول پر نقد و جرح کی ہے فرماتے ہیں کہ یہ قول اگرچہ ایسے

افاضل سے منقول ہے جن کی طرف عقیدت سے جھکا جاتا ہے اور جن میں لائق ادب و احترام گردانا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود اذعان و یقین کو علم و ادراک نہ ماننا ایک غلطی ہے۔ اس لئے کہ علم مابہ الانکشاف کا نام ہے اور امتیاز ذاتی کا نام ہے۔ اب اگر اذعان و یقین سے اشیاء کا انکشاف ہوگا تو اذعان علم ہوگا اور اگر نہیں تو علم نہیں ہوگا اب ہر شخص جسے وجدان

کی طرف رجوع کی بصیرت ہو جب وہ اپنے ذہن و دماغ میں غور کرے گا تو اس پر یہ غلطی نہیں ہوگا کہ اذعان سے محکم عن واقعی

کا کشف ہی نہیں بلکہ کشف تام ہوتا ہے اس طور پر کہ جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے تو جب اذعان و یقین سے انکشاف تام ہوتا ہے اور علم بھی مابہ الاکشف: ف کا نام ہے تو اذعان کو علم و ادراک نہ ماننا غم سے بالاتر ہے نیز تصدیقات الہیہ پر انسانی کمالات کا دار و مدار ہے یعنی اگر انسان کو واجب تعالیٰ کی تصدیق بایں طور کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے وغیرہ حاصل ہو جائے تو وہ کامل ترین انسان کہلایا جائے گا اور اگر اسے واجب تعالیٰ کی تصدیق نہ حاصل ہو تو کاملیت درکنار جانوروں سے بھی بدتر ہوگا اس لئے کہ عدم تصدیق الہیہ میں انسان اور بہائم میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جائے گا تو اگر اذعان و تصدیق سے علم و ادراک نہ ہوتا، نیز واجب تعالیٰ محکشف نہ ہوتا تو انسانی کمالات کی بنیاد اس پر قائم نہ ہوتی لہذا یہ یقینی امر ہے کہ اذعان و یقین علم و ادراک کی جنس ہیں۔

نعم هذا الكشف نوع مبین للكشف التصوري فان كان مرادهم الاصطلاح فقط على ان العلوم التصديقية ليست بعلم بمعنى العلم التصوري فلا ينفع البينة وان كان مرادهم انها ليست من جنس العلوم بمعنى منشأ الانكشاف مطلقاً فهو باطل ضرورة انه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور به يتجلى الامر الواقعي يقال له بالفارسية بدانش وله اسم في كل لغة فكيف يخرج من جنس الادراك.

قوجہ :- ہاں کشف تصدیقی الہی نوع ہے جو کشف تصوری کے مابین ہے تو اگر ان کی مراد صرف اصطلاح ہو کہ علوم تصدیقیہ علم یعنی التصوری علم نہیں ہیں تو اس سے انہیں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور اگر ان کی مراد یہ ہوگی علم تصدیقیہ جنس علم سے ہی نہیں ہیں یعنی مطلق نشاء انکشاف ہی نہیں ہیں تو یہ قول باطل ہے اس امر کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ تصدیق کے بعد بالخصوص بعد یقین ذہن کو ایک نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی روشن ہو جاتا ہے جسے فاری میں دانش کہا جاتا ہے اور ہر زبان میں اس کے لئے ایک نام ہے تو اذعان جنس ادراک سے کیسے خارج ہو جائے گا۔

تشریح :- نعم هذا الكشف نوع مبین للكشف التصوري.....

اس عبارت سے اذعان کے لواحق ادراک کے قائلین کے نشاء کو بیان کر کے ان کی تخیل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اذعان سے جو انکشاف ہوتا ہے وہ کشف تصوری کے مابین ہوتا ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ اذعان علم و ادراک نہیں ہے اگر ان کی مراد صرف اصطلاح ہے یعنی اذعان علم تصوری نہیں ہے تو اس سے انہیں کوئی بھی منفعت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ ہم بھی اس کے قائل ہیں اور اگر ان کی مراد جنس علم سے نفی کرنا یعنی اذعان نشاء انکشاف ہی نہیں ہے مطلقاً تو افاضل کا یہ قول بدیہی البطلان ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور مزید آگے بتا رہے ہیں۔

انه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور

اس عبارت سے لما حسن اذعان کے جنس ادراک سے ہونے کی ایک اور دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یقین کے بعد ذہن کو ایک ایسا نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی روشن ہو جاتا ہے جسے فاری میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ ہر زبان میں اس کے لئے کوئی نہ کوئی نام ہے مثلاً ہندی میں اسے سمجھ بوجھ کہا جاتا ہے تو اذعان جنس علم و ادراک سے کیونکر خارج ہوگا۔

فاضل شارح لما حسن کی یہ دلیل دو وجوں سے مخدوش ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ نور جسے فاری میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ تصدیق کے بعد حاصل نہیں ہوتا بلکہ تصدیق سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ پہلے نسبت تامہ خبریہ کا علم و ادراک ہوتا ہے بعدہ اس کی تصدیق ہوتی ہے یا تکذیب و انکار ہوتا ہے اور اگر شارح کا یہ قول تسلیم ہی کر لیا جائے کہ وہ نور تصدیق کے بعد حاصل ہوتا ہے پھر بھی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اذعان علم و ادراک ہے اس لئے کہ شارح خود فرماتے ہیں کہ وہ نور تصدیق نہیں ہے بلکہ تصدیق کے بعد اس کا حصول ہوتا ہے تو نور جسے علم و دانش کہا جاتا ہے وہ اور ہو اور تصدیق اور ہوئی۔

بل التحقيق ان اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم ثم العلم الحضورى الذى جعله بعضهم العلم حقيقة فان فيه ليس قوة الكشف الاترى ان النفس مع كمال شعورها عندها لا تعلمها كما تعلم الاشياء الاخر فلا تعلم انها بسيطة او مركبة جوهر او عرض فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب فهذا اضعف مدارج العلوم كما ان اليقين اقواها فمخالفتهم لجهامير الحكماء بغير دليل وبدهاة يمجها العقل السليم والفهم المستقيم.

قوجہ :- بلکہ تحقیق یہ ہے کہ انکشاف کے مراتب میں سب سے قوی تر درجہ یقین کا ہے پھر جبل مرکب پھر تقلید پھر ظن کا درجہ ہے اور علوم تصوریہ علوم کے درجات میں سے کمزور تر درجہ رکھتے ہیں پھر علم حضوری ہے جس کو بعض مناطق نے حقیقاً علم قرار دیا ہے کیونکہ علم حضوری میں قوت کشف نہیں ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ نفس اپنے کمال شعور کے باوجود جیسے دوسری اشیاء کو جانتا ہے خود اپنے بارے میں علم نہیں رکھتا تو نفس نہیں جانتا کہ وہ بسیط ہے یا مرکب، جو ہر ہے یا عرض تو اگر اس کے لئے کشف ہوتا تو خود اپنے بارے میں بھی جانتا جیسے کہ دیگر اشیاء کو جو ہریت، عرضیت، بساطت اور ترکیب کے لحاظ سے جانتا تو علم حضوری علوم کے درجات میں سب سے کمزور درجہ کا ہے جیسا کہ یقین سب سے قوی تر درجہ رکھتا ہے تو بعض ادہام کا جہور حکماء کی بغیر دلیل کے مخالفت کرنا اور ہدایت کی مخالفت کرنا ایک ایسا امر ہے جس کو عقل سلیم اور فہم مستقیم ناگوار

سمجھتی ہے۔

تشریح:- بل التحقیق ان اقوی مراتب الانکشاف الیقین

اس عبارت سے ملاسن علی کبیل تصاعد فرماتے ہیں کہ اذعان کے علم وادراک ہونے کا حال یہ ہے کہ یہ انکشاف کے مراتب میں سب سے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہے اور علم وادراک کے درجات میں سب سے قوی تر درجے پر مستحکم ہے اس لئے کہ اذعان میں جزم راسخ ہوتا ہے اور انکشاف اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہیں ہوتا پھر جہل مرکب کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں انکشاف تو ہے مگر خلاف واقعہ ہوتا ہے لیکن اس میں بھی جانب مخالف کا کوئی احتمال نہیں ہوتا پھر تقلید کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں اعتقاد جازم تو ہوتا ہے لیکن راسخ نہیں ہوتا یعنی تشکیک سے زوال کو قبول کر لیتا ہے پھر ظن کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں اعتقاد جازم نہیں ہوتا مخالف کا احتمال احتمال مرجوح کے طور پر برقرار رہتا ہے۔

والعلوم التصوریۃ من اضعف مدارج العلوم

یہاں سے شارح علوم تصویریہ کے درجات کی بحیثیت قوت وضعف توضیح کرتے ہیں فرماتے ہیں علوم تصویریہ میں علم حصولی علوم کے درجات میں اضعف درجہ ہے پھر علم حضوری کا درجہ ہے جسے بعض مناطق نے علم حقیقی قرار دیا ہے۔ علم حضوری کو علم حقیقی قرار دینے کی وجہ:- بعض مناطق نے علم حضوری کو دو وجوں سے علم حقیقی قرار دیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہے جو معلوم کے انقضاء سے منتهی ہو جائے اور ایسا صرف علم حضوری میں ہوتا ہے اس لئے کہ زید کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ حضوری ہے اب اگر ذات زید جو علم حضوری کا معلوم ہے منتهی ہو جائے تو زید کا علم حضوری بھی منتهی ہو جائے گا برخلاف علم حصولی کے کہ اس کا معلوم عین خارجی ہوتا ہے اور عین خارجی کے انقضاء سے علم منتهی ہو جائے یہ کوئی ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہوتا ہے جو اشکال وصور کے واسطے کے بغیر ہو چوں کہ علم حضوری میں فی کل شکل وصور کے بغیر ہوتا ہے اس لئے یہ علم حقیقی ہوتا ہے۔

بہر کیف علم حضوری مراتب کے اعتبار سے اضعف درجہ رکھتا ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ نفس کو دیگر اشیاء کا بخوبی علم رہتا ہے کہ وہ بسیط ہے یا مرکب جو ہر ہے یا عرض جنس ہے یا فصل وغیرہ وغیرہ لیکن کمال شعور کے باوجود خود اپنے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ نفس جو ہر ہے یا عرض بسیط ہے یا مرکب لہذا علوم کے درجات میں سب سے کمزور درجہ علم حضوری کا ہے اور سب سے قوی درجہ اذعان ویقین کا ہے لہذا بعض محققین کا جمہور حکماء کی مخالفت کرتا اور اذعان کو علم وادراک نہ ماننا بغیر دلیل وبراہین کے یہ ایک ایسا قول ہے جسے عقل سلیم اور فہم مستقیم سخت ناگوار سمجھتی ہے۔

حالانکہ یہ بخوبی واضح ہو چکا ہے کہ سید ہرادی وغیرہ اپنے قول پر دلیل قائم کرتے ہیں اور مدعی کا اثبات استدلال سے کرتے ہیں۔

الا ان یقال مرادہم من الادراک حصول الصورة بمعنی الصورة الحاصلة ولا شک ان الاذعان لیس بصورة حاصلة للشیء وان کان منشأ للانکشاف فان الصورة عبارة عن الشیء الحاصل فی الذہن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردھا عن المادۃ تجریداً تاماً او ناقصاً والاذعان من کیفیات النفسانیۃ الناشیۃ فیہا ثم هذا لا یضیر المصنف فانه قال هو الحاضر عند المدرک وما اخذ لفظ الصورة فی التعریف۔

ترجمہ:- مگر یہ کہا جائے کہ ان کی مراد ادراک سے حصول صورت ہے جو کہ صورت حاصل کے معنی میں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اذعان شی کی صورت حاصل نہیں ہے گو کہ منشاء انکشاف ہے کیونکہ صورت نام ہے اس شی کا جو خارج سے ذہن میں حاصل ہو تشخصات کے حذف اور مادے سے خالی کرنے کے بعد خواہ تجرید تام ہو یا ناقص اور اذعان ان کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو نفس میں پیدا ہوتا ہے پھر یہ مصنف کے لئے معترض نہیں ہے کیونکہ مصنف نے علم کی تعریف میں الحاضر عند المدرک کہا ہے اور صورت کا لفظ تعریف میں اختیار نہیں کیا ہے۔

تشریح:- الا ان یقال مرادہم من الادراک حصول الصورة۔

یہاں سے ملاسن محققین کے قول کی صحت کے لئے ایک تاویل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد علم وادراک سے صورت حاصل ہو چونکہ اذعان صورت حاصل ہوتا نہیں بلکہ یہ کیفیات نفسانیہ میں سے ہے اس لئے کہ صورت حاصل فی الذہن کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی جو خارج میں اپنے مادے اور تشخص کے ساتھ موجود ہے وہ ان سے مجرد ہو کر ذہن میں حاصل ہو اور اذعان میں ایسا نہیں ہوتا ہے اس لئے محققین مناطق نے یہ کہہ دیا کہ اذعان علم وادراک نہیں ہے۔

ثم هذا لا یضیر المصنف:- اس عبارت سے ملاسن کہتے ہیں کہ اگر مذکورہ تاویل کی جائے تو یہ مصنف کے لئے معترض نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے علم وادراک کی تعریف صورت حاصل سے نہیں کی ہے بلکہ الحاضر عند المدرک سے علم کی تعریف کی ہے اور یہ مفہوم ایسا ہے جو تصور پر بھی صادق ہوتا ہے اور اذعان ویقین پر بھی صادق آتا ہے لہذا تصور کی طرح اذعان ویقین بھی علم وادراک کی جنس سے ہوگا۔

والافتصور ساذج هذا یشمل مالم یکن فیہ نسبة تامۃ خبریۃ سواء لم یکن فیہ نسبة اصلاً او کانت ولم تکن خبریۃ ومما یكون فیہ تلک ولم یکن فیہ الاذعان کما فی الصورة

التخیل والشک والوهم.

ترجمہ :- اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو تو تصور سازج ہے یہ شامل ہے اس کو جس میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو عام ازیں کہ اس میں بالکل نسبت ہی نہ ہو یا نسبت تو ہو لیکن خبریہ نہ ہو یا اس میں نسبت تامہ خبریہ تو ہو لیکن اذعان نہ ہو جیسا کہ تخیل، شک اور وہم میں ہوتا ہے۔

تشریح :- والاقتصور سازج :- اس عبارت سے مصنف نے علم کی دوسری قسم کی تشریح کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو تو اسے تصور سازج کہتے ہیں۔

ملاحظہ کیجئے کہ تصور سازج ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو عام ازیں کہ اس میں سرے سے نسبت ہی نہ ہو جیسے کہ قطعی مفرد کا ادراک یا نسبت تو ہو لیکن نسبت تامہ نہ ہو نہ ناقصہ ہو یا تامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو انشائیہ ہو یا نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اس میں اذعان نہ ہو جیسے کہ تخیل، شک اور وہم کی صورت میں۔

وہما نوعان متباینان من الادراک ضرورۃً هذا الکلام یفید فائدتین الاولی ان التصدیق کیفیۃ ادراکیۃ والثانیۃ ان التصور والتصدیق نوعان متباینان والمصنف احال کلھما الی الضرورۃ و بیان الاول قد مر منا آنفاً وقد یستدل علی الثانی فی المشہور بان لكل واحد من مہامیۃ التصور والتصدیق لوازم خاصۃ منافیۃ للوازم اخری وتنافی اللوازم یدل علی تنافی الملزومات والایلزم اجتماع المتنافیین.

ترجمہ :- اور بالبداهت تصور و تصدیق ادراک کی دو متباہن نوعیں ہیں، یہ کلام دو فائدہ دیتا ہے پہلا یہ کہ تصدیق ایک کیفیت ادراکیہ کا نام ہے دوسرا یہ کہ تصور و تصدیق دو متباہن نوعیں ہیں اور مصنف نے دونوں کو بداهت کے حوالے کر دیا ہے اول کا بیان ہماری جانب سے ابھی گزر چکا ہے اور ثانی پر مشہور طریقے سے یوں استدلال کیا جاتا ہے کہ تصور و تصدیق میں ہر ایک کی ماہیت کے لئے کچھ مخصوص لوازم ہیں جو دوسرے کے لوازم کے متنافی ہیں اور لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر وال ہوتی ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا۔

تشریح :- وہما نوعان متباینان من الادراک ضرورۃ :-

اس عبارت سے مصنف نے یہ بتایا کہ تصور و تصدیق ادراک کی دو متباہن نوعیں ہیں یہاں اولاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ادراک نوعان سے متعلق ہے نہ کہ متباہنان سے جیسا کہ قرب اس کا متقاضی ہے اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ یہ ادراک کی قبیل سے ہیں اور آپس میں دو متباہن نوعیں ہیں اور اگر ادراک کو متباہنان سے متعلق مانیں گے تو عبارت کا مفہوم بدل جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق ادراک کے اعتبار سے متباہن ہیں کہ تصور تو ادراک ہے لیکن تصدیق ادراک نہیں ہے۔

اس عبارت سے مباحثہ تحقیق ہوگی جیسا کہ سید ہرادی وغیرہ کا قول ہے اور یہ مصنف کی خشاک کے خلاف ہے۔
هذا الکلام یفید فائدتین :- اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام دو فائدہ دیتا ہے پہلا یہ کہ تصدیق ایک کیفیت ادراکیہ ہے۔ علم و ادراک کی قبیل سے ہے، اس پر مصنف کا قول من الادراک دلالت کرتا ہے اور ہم نے اس کے جس علم و ادراک سے ہونے پر باطل میں دلیل بھی قائم کر دی ہے
دوسرا فائدہ یہ ہے کہ تصور و تصدیق دو متباہن نوعیں ہیں۔ مصنف نے دونوں کو ضرورت کے حوالہ کر دیا ہے کہ یہ دونوں فائدے بالبداهت ثابت ہیں۔

وقد یستدل علی الثانی

اس عبارت سے شارح ملاحظہ فرمائے کہ تصور و تصدیق کی ماہیت پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ دونوں کے کچھ مخصوص لوازم ہیں جو ایک دوسرے کے متنافی ہیں مثلاً تصدیق کا لازم یہ ہے کہ تصدیق نسبت تامہ خبریہ سے متعلق ہوتی ہے اور تصور کا لازم یہ ہے کہ یہ ہر شئی سے متعلق ہوتا ہے یہاں تک کہ تصور تصور سے اور نقیض تصور سے بھی متعلق ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دلالت کرتی ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا لہذا ثابت ہو گیا کہ تصور و تصدیق میں ماہیت ہے۔

لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر اس لئے دلالت کرتی ہے کہ اگر لوازم متنافیہ کے ملزومات متنافی نہیں ہوں گے تو پھر ان کا اجتماع ممکن ہوگا اور چونکہ ملزوم کا وجود وجود لازم کو مستلزم ہوتا ہے یعنی لازم کے بغیر ملزوم نہیں پایا جاتا ہے لہذا ممکن واحد میں جب ملزومات کا اجتماع ہوگا تو اس میں اس کے لوازم متنافیہ کا بھی اجتماع ہوگا تو اجتماع متنافیین ہو جائے گا جو کہ محال ہے لہذا لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر ضرور دلالت کرے گی۔

وفیہ منع مشہور ایضاً بان اللوازم یجوز ان تكون لوازم الصنف فالملزومات یجوز ان تكون متباینۃ صنفاً اقول من الضروریات ان التصدیق بمہامیۃ ایا ما کانت مہامیۃ یستلزم ان یتعلق بمتمعلق یلزم ان یكون النسبة الخبریۃ معتبرۃ فیہ والتصور من حیث مہامیۃ لا یستلزم ذلك فلا شبهۃ حیث فی تنافی اللوازم و کذا فی کونہا لوازم المہامیۃ فثبت المطلوب بلا کلفۃ ودرك المہامیۃ الخارجیۃ بکنہا یجوز ان یكون من المستحیلات وانما سبیل اثبات تباینہا بدرك تنافی لوازمہا بالضرورۃ او بالبرہان وهذا الطريق موجود ہنا ایضاً بالضرورۃ لایقال هذا یؤل الی دعوی الضرورۃ فلیکتف بہ اولاً لانا نقول هذا دعوی الضرورۃ فی المقدمات فلا یستلزم ضرورۃ المطلوب.

ترجمہ :- اس استدلال میں شہرہ اعتراض یہ ہے کہ لوازم کے لئے ممکن ہے کہ وہ لوازم منفی ہوں تو طروحات ممکن ہے کہ وہ مفاد متجانس ہوں حتیٰ کہ وہ ممکن ہوں کہ وہ بات میں سے ہے کہ کسی مابیت کی تصدیق جو بھی مابیت ہو یا اس بات کو مستلزم ہے کہ کسی ایسے متعلق کے ساتھ متعلق ہو جس میں نسبت خبریہ کا اعتبار ضروری ہو اور تصور اپنی مابیت کی حیثیت سے نسبت تامہ خبریہ کو مستلزم نہیں ہے تو لوازم کی تانی میں کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ ہی ان کے لوازم مابیت ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے تو مطلوب خبریہ کی گفت کے امتداد ہوگا اور مابیت خارجہ کا کچھ اور امکان ہے کہ محالات سے ہوا اس صورت میں ان کی مابیت کے اثبات کا ذریعہ لوازم ہی کی تانی کے ادراک سے ہوگا عام ازیں کہ لوازم کی تانی کا ادراک بالبداهت ہو یا بالبرہان اور یہ طریقہ تصور و تصدیق میں بھی موجود ہے۔

اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استدلال بداهت کے مجموعے کی طرف راجع ہے تو چاہئے یہ کہ اسے بداهت ہی کے سہ پر رکھ دیا جائے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ بداهت کا مجموعی مقدمات میں ہے اور مقدمات کی بداهت مطلوب کی بداهت کو مستلزم نہیں ہے۔

تشریح :-

وفیہ منع مشہور

اس عبارت سے ملاحظہ کی دیکھیں کہ ایک اعتراض پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ لوازم کی تانی طروحات کی تانی پر مبنی مطلق حالات کرتی ہے، ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ لوازم مابیت کی تانی طروحات کی تانی پر حالات کرتی ہے لیکن لوازم منفی طروحات کی تانی پر حالات نہیں کرتے مثلاً ردی کو بیاض لازم ہے اور روشنی کو سیاہ لازم ہے۔ ان دونوں میں منافات ہے لیکن ان کے طروحات میں کوئی منافات نہیں ہے۔ کیونکہ ردی اور روشنی میں کوئی منافات نہیں ہے۔ دونوں کی حقیقت حیوان متعلق ہے لہذا ان دونوں کی تانی سے یہاں طروحات کی تانی پر کوئی حالات نہیں ہوتی ہے۔

اقول من الضروریات ان التصدیق :- اس عبارت سے ملاحظہ کیے کہ اعتراض کا جواب پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ تصدیق حکم ہو یا مجموعہ بہر صورت اس کے لئے ایک ایسا متعلق ضروری ہے جس میں نسبت تامہ خبریہ معتبر ہو اور تصور کی مابیت کے لئے نسبت تامہ خبریہ مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہر شے سے متعلق ہوتا ہے لہذا ان دونوں کی مابیت کے لوازم مذکور متجانس ہوں گے اور یہ لوازم متجانس مابیت ہی ہوں گے کہ لوازم منفی، فطرت المطلوب بلا کلفہ۔

و درک الماہیۃ الخارجیۃ بکنہا

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ تصور و تصدیق کی مابیت کے

اثبات کے لئے دونوں کی مابیت تباہیہ کا بیان کافی ہے۔ تصدیق کی الگ حقیقت سے اور تصور کی الگ حقیقت لوازم کی تانی کے واسطے سے منافات ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسے کہ انسان اور فرس کی حقیقت جداگانہ ہے لہذا دونوں متجانس نہیں ہیں جس کا جواب عبارت مذکورہ میں پیش کیا جا رہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ بہت ساری موجودیاتی اشیاء مابیت ہیں جن کی حقیقت کا ادراک محال ہوتا ہے یا جو اس کے ان میں مابیت ذاتی ہے یا کسی صورت میں ان کی مابیت کا اثبات لوازم تباہیہ کے ذریعہ ہی کیا جاتا ہے۔

لا ینقال :- مصنف نے تصور و تصدیق کے مابین مابیت کے مجموعے کو یہی قرار دیا ہے لہذا اس کو بداهت کے حوالے کر دینا چاہئے اس لئے کہ امر بدیہی کے اثبات کے لئے دلیل نہیں دی جاتی۔

لانا نقول :- یہاں پر مصنف نے تصور و تصدیق کی مابیت کی بداهت کا مجموعی نہیں کیا ہے بلکہ اس کے اثبات کے لئے جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے مقدمات کو بدیہی کہا ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ مقدمات دلیل بدیہی ہوں اور نتیجہ خبری ہو۔ نعم لا حرج فی التصور فیتعلق بكل شیء حتی بنفسه ونقیضه وکنه الواجب فان المراد بالتصور مطلقہ الشامل للانحاء الاربعۃ بالتصور بالوجه والکنه وبوجہه وبکنہه واما التصور المقید بعدم الحکم وعدم اعتبارہ فهو ایضاً قد یعرض لنفسه ولنقیضه کما لا ینغی علی المتأمل۔

ترجمہ :- ہاں تصور میں کوئی حرج نہیں ہے یہ ہر شے سے متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ نفس تصور اور نقیض تصور سے اور کنہ واجب سے بھی متعلق ہوتا ہے کیونکہ تصور سے مراد مطلق تصور ہے جو تصور کی چاروں قسموں کو شامل ہے تصور بالوجہ تصور بوجہ تصور بالکنہ تصور بکنہ کو لیکن وہ تصور جو اعتبار عدم حکم اور عدم اعتبار حکم سے متعین ہوتا ہے تو وہ بھی عارض ہوتا ہے نفس تصور کو اور اپنی نقیض کو جیسا کہ نقلی نہیں ہے غور فکر کرنے والے شخص پر۔

تشریح :- نعم لا حرج فی التصور فیتعلق بكل شیء

متن کی یہ عبارت ایک وہم کا جواب ہے۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ تصور و تصدیق جب دو تباہیہ نہیں ہیں تو ان میں کسی کا بھی دوسرے سے تعلق نہیں ہوگا تو ماتن نے کیسے کہہ دیا کہ تصور ہر شے سے متعلق ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ تباہیہ ذاتی تعلق کے معانی نہیں ہے تصور نفس تصور اور نقیض تصور جو کہ لا تصور ہے سے متعلق ہو سکتا ہے اسی طرح اپنے مقابل جو کہ تصدیق ہے اس سے بھی متعلق ہو سکتا ہے اس لئے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اسی کا نام تصور ہے۔

اعتراض :- واجب تعالیٰ کا تصور نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ماتن نے کہا ہے لا تصور تو یہاں پر کیسے انھوں نے کہہ دیا کہ تصور

کا تعلق ہر شی سے ہو سکتا ہے۔

جواب :- تصور کے ہر شی سے متعلق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصور اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصور اپنی اقسام میں سے کسی نہ کسی قسم سے ضرور ہر شی سے متعلق ہوگا اور واجب تعالیٰ سے تصور بالکل نہ گور متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن تصور بالوجہ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ لایتنصور کے ذیل میں اس کی تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

واما التصور المقید بعدم الحکم

اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تصور جو حصول عقلی کے معنی میں ہوتا ہے وہ تو ہر شی سے متعلق ہوتا ہے لیکن تصور جو مقید یا متبادر عدم حکم یا جو مقید بعدم اعتبار حکم ہوتا ہے وہ کبھی اپنے کو اور کبھی اپنی نقیض کو عارض ہوتا ہے اور کبھی عارض نہیں بھی ہوتا ہے۔

وہنا ای فی مقام اثبات التباين النوعی بین التصور والتصديق وتعلق التصور بكل شی بانضمام بعض المقدمات الیہ شک مشہور و هو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلنا انهما متخالفان حقيقة فی الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق حقیقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شی. **توجہ :-** اور یہاں یعنی تصور و تصدیق کے درمیان تباہ نوعی کے اثبات اور تصور کے ہر شی کے ساتھ تعلق کے مقام میں جب کہ ان دو امور میں سے کچھ بعض اور مقدمات کا انضمام کر دیا جائے ایک مشہور شک ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات متحد ہیں تو جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو تصور و تصدیق دونوں متحد ہوں گے حالانکہ تم نے دونوں کو از روئے حقیقت کے مخالف قرار دیا ہے۔ حاشیہ میں یہ ہے کہ تم جان لو کہ اس شک کا دار و مدار تین مقدمات پر ہے جنہیں محققین نظر قبول سے دیکھتے ہیں۔ (۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات متحد ہیں۔ (۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ (۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور ہر شی سے متعلق ہوتا ہے۔

تشریح :- وہنا شک مشہور

تصور اور تصدیق کے درمیان اثبات مابینت اور تصور کے ہر شی کے ساتھ تعلق پر ایک شک وارد کیا گیا ہے جو تین المناظرہ مشہور ہے۔

اثبات شک پر دلیل :- یہ ہے کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہیں تو جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو تصدیق معلوم

ہوگی اور تصور علم ہوگا تو تصور و تصدیق دونوں متحد ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ علم و معلوم میں اتحاد ہوتا ہے باوجودیکہ دونوں متباہین تو ہیں ہیں تو اجتماع متباہین لازم آئے گا۔

فی الحاشية :- مصنف نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا ہے کہ اس شک کی بنیاد تین ایسے مقدمات پر قائم ہے جو عند المناظرہ قابل قبول ہیں۔ (۱) علم اور معلوم بالذات متحد ہیں۔ (۲) تصور و تصدیق دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ (۳) تصور ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے۔

یعنی ان تین مقدمات مذکورہ کے ایک دوسرے کے ساتھ حکم کی صورت میں شک مشہور وارد ہوتا ہے جس کا خلاصہ ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

اقول وبالله التوفيق ليس الامر كما زعم المصنف فان اتحاد العلم والمعلوم بالذات لا يفهم ماذا اراد به اما ان يراد به ما قصد تصوره فهذا باطل كما ترى في علم الشيء بالوجه واما ان يراد بالمعلوم الشيء من حيث هو وبالعلم مرتبة قيامه فهذه المقدمة تتأتى على القول بحصول الاشباح ايضا فلا بد ههنا من مقدمة رابعة اعنى القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولم يكف المقدمات الثلاث المذكورة في الحاشية فانا اذا تصورنا التصديق او المصدق به لا يلزم على تقدير حصول الاشياء باشبائها محال اصلا فان شبح التصديق والمصدق به مغاير لهما بالذات وان اتحد مع معلومه بالذات اعنى نفس الشبح مع قطع النظر عن القيام.

توجہ :- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے گمان کیا ہے کہ شک کی بنیاد تین مقدمات پر قائم ہے چونکہ علم و معلوم کے اتحاد بالذات میں کچھ میں نہیں آتا کہ مصنف نے معلوم سے کیا مراد لیا ہے۔ یا تو معلوم سے مراد وہ ہے جس کے تصور کا قصد کیا جائے تو یہ باطل ہے جیسا کہ تم علم شی یا لوجہ میں دیکھتے ہو یا معلوم سے مراد شی من حیث می (معلوم بالذات) اور علم سے مراد شی کا ذہن میں قیام ہے تو یہ مقدمہ اتحاد علم و معلوم بالذات کا حصول اشیاء باشبائہ پر بھی صادق آتا ہے لہذا اب ایک چوتھا مقدمہ حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن بھی ضروری ہوگا اور تین مقدمات جو حاشیہ میں ذکر کئے گئے ہیں کافی نہیں ہوں گے تو جب ہم تصدیق یا مصدق کا تصور کریں گے تو حصول اشیاء باشبائہ کی تقدیر پر کوئی احتمال بالکل ہی لازم نہیں آئے گا کیونکہ شبح تصدیق اور مصدق یہ دونوں کے بالذات متغایر ہوتی ہے اگرچہ شبح اپنے معلوم کے ساتھ بالذات متحد ہے یعنی نفس شبح قطع نظر قیام فی الذہن کے۔

تشریح :- اقول وبالله التوفيق

لاحسن نے شک مشہور کے مقدمات پر اس عبارت سے ایک بحث کی ہے فرماتے ہیں کہ اتحاد علم و معلوم بالذات

میں معلوم ہے کہ مراد ہے آیا معلوم یا عرض مراد ہے یا معلوم بالذات (معلوم کا علم اگر بالوجد ہو تو یہ معلوم یا عرض ہے اور یا کلمہ ہو تو یہ معلوم بالذات ہے) اگر معلوم یا عرض مراد ہے تو علم و معلوم کے اتحاد کا قول باطل ہے کیونکہ یہ بات اعلیٰ ہے کہ جہاں وہ بالوجد میں مبادت ہوتی ہے اور اگر معلوم بالذات مراد ہے تو علم و معلوم کے اتحاد کا مقدم حصول اشیاء یا مشاہدہ یا بھی صادق ہوگا لہذا شک مشہور کے درجہ کے لئے ایک چوتھے مقدم حصول اشیاء یا تشہد کی بھی ضرورت ہوگی۔ تو قیاسین کے اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے فقہ میں مذکور کافی نہیں ہوں گے۔

اس لئے کہ جب ہم حصول اشیاء یا مشاہدہ کی تقریر پر تصدیق یا تصدیق پر تصور کریں گے تو کوئی احتمال نہیں آئے گا کہ تصدیق تصدیق اور تصدیق پر تصدیق اور تصدیق پر تصدیق کے مابین ہوتی ہے اس لئے کہ شے اور شے میں اور شے اور شے میں پھر عینیت ہو جائے گی۔ اگرچہ یہاں شے اپنے معلوم کے ساتھ بالذات متحد ہے اس لئے کہ شے میں دو حیثیت ہے ایک مادی مادی کی اور ایک ذہنی میں قیام کی تو شے میں حیثیت مادی میں معلوم ہے اور حیثیت ذہنی علم ہے۔ جسے تصور بھی کہہ سکتے ہیں تو یہاں پر تصدیق تصدیق (معلوم) کے ساتھ متحد ہے لیکن اس اتحاد سے لازم نہیں آتا ہے کہ ذی شے جو کہ تصور ہے اور تصدیق یا تصدیق پر تصدیق ہو جائے کیونکہ دونوں میں بالذات مغایرت تحقیق ہے۔

لہذا تصور تصدیق دو متباین نہیں ہیں ان کے مابین اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ حصول اشیاء یا مشاہدہ کو تسلیم کر کے حصول اشیاء یا تشہد کو ایک مزید شہدہ مقدمہ بنا یا جائے تاکہ شے کے تصور فی الذہن یا علم ہونے کا سوال ہی نہ پیدا ہو۔

ثم قال فی الحاشیة ثم اعلم انه قد تغور الشبهة باعتبار نفس التصديق وحيد فالجواب ان التعلق بكل شئ لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز ان يتمتع تعلقه بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق باعتبار وجهه وورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب تعالى يتمتع تصورها بالكنهه وانما يجوز بالوجه وان معنى الحروف يتمتع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم صيغة البيا فتصير.

تو جہہ :- پھر مصنف نے یہ حاشیہ میں کہا ہے کہ پھر تم جان لو کہ کبھی شے کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جاتی ہے اور اس تقریر پر جواب یہ ہوگا کہ تصور کا ہر شے کے ساتھ تحقیق اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اپنی جمع اقسام کے ساتھ ہر شے سے تحقیق ہوتی ہے لیکن یہ کہ اعتبار حقیقت تصور کا تحقیق تصدیق کے ساتھ محال ہو اور باعتبار مقدمہ تصور کا تصدیق کے ساتھ تحقیق ممکن ہو کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ حقیقت واجب توحیدی کا تصور بالکذہ محال ہے اور بالوجد ممکن ہے اور تجا حروف کے معانی کا تصور محال ہے اور حروف کے معانی کا تصور غیر ممکن ہے بعد ممکن ہے تو تم غور کرو۔

تشری :-

ثم قال فی الحاشیة

اس عبارت سے ملاحظہ کیجئے کہ حاشیہ میں مصنف نے ایک جواب اس اعتراض کا اس تقریر پر پیش کیا ہے جب کہ شک مشہور کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جائے۔ واضح رہے کہ شک مشہور کی تقریر نفس تصدیق اور تصدیق پر دونوں کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔

بہر حال جواب یہ ہے کہ تصور کے ہر شے سے تحقیق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصور اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شے سے تحقیق ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر میں الوجود تصور کا تحقیق ہر شے سے ہوتا ہے۔

یعنی کسی نہ کسی قسم سے تصور کا تحقیق ہر شے سے ہوتا ہے لہذا یہ بات ممکن ہے کہ تصور تصدیق سے باعتبار مقدمہ تصور کا تحقیق ہو اور تصدیق تصدیق اور اس کی کثرت کے ساتھ تصور کا تحقیق محال ہو جیسے کہ حقیقت واجب توحیدی کا تصور بالکذہ محال ہے اور بالوجد ممکن ہے اور جیسے کہ عدم اشتغال کی وجہ سے تجا حروف کے معانی کا تصور محال ہے اور جب حروف کو تجا حروف کے ساتھ ضم کر دیا جائے تو اب ان کا تصور جائز ہے اسی طرح محال ہے کہ تصور کا تحقیق تصدیق سے ہو جائے اس صورت میں تصور کے تصدیق کے ساتھ تحقیق کے باوجود دونوں کی حقیقتوں میں اتحاد لازم نہیں آئے گا۔

اقول بتوفیق الله وتوفيقه ان القضية الشرطية لو تصور التصديق يلزم اتحاد احد المتباينين بالآخر ماطلة بالضرورة لا لان صلق الشرطية يستلزم امكان المقدم بل لعدم العلاقة كما يحكم العقل بالضرورة يكذب قولنا لو تصور السواد يكتبه يلزم ان يكون عين البياض وهذه الشرطية الكاذبة لازمة للقول بالباينين مع اتضمام بعض المقدمات الحقبة اليه فذلك القول باطل فان استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم فتفكر فانه دقيق.

تو جہہ :- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ تصدیق شرطیہ "تو تصور التصديق يلزم اتحاد المتباينين بالآخر" اگر تصدیق کا تصور ہو تو متباین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا۔ بالبدلہ باطل ہے اس کا بطلان اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم ہے بلکہ بطلان عدم علاقہ کی بناء پر ہے جیسا کہ عقل بالبداهت (لو تصور السواد يكتبه يلزم ان يكون عين البياض) اگر سواد کا بکبر تصور ہوگا تو لازم آئے گا کہ وہ عین بياض ہو جائے۔) کے کذب کا علم لگاتی ہے اور یہ شرطیہ کاذبہ مان کے قول بتاین کو لازم ہے۔ بعض مقدمات حروف کے ساتھ ضم کر کے تو تصور تصدیق کے مابین ممانت کا قول بھی باطل ہے کیونکہ لازم کا استحالة ملزوم کے استحالة کو مستلزم ہے تو تم غور کرو کیونکہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح:- اقول بتوفیق اللہ.....

اس عبارت سے ملاحظہ کیے کہ تصدیق کے اعتبار سے ایک دوسری تقریر کرتے ہیں اور اس تقریر پر مصنف نے جو جواب پیش کیا ہے اس کا رد بھی کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تصور و تصدیق متباہن نوعین ہیں تو لازم آئے گا کہ شرطیہ کا ذیہ صادق ہو جائے اور قضيہ شرطیہ کا ذیہ کا صدق باطل ہے چونکہ لازم کا بطلان لزوم کے بطلان پر وال ہوتا ہے لہذا تصور و تصدیق کا متباہن نوع ہونا بھی باطل ہے۔

قضيہ شرطیہ کا ذیہ یہ ہے کہ تصور تصدیق یلزم اتحاد احد المتباہنین بالآخر یعنی اگر تصدیق کا تصور ہوگا تو متباہنین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا۔

یہ اتحاد اسی صورت میں لازم آئے گا جب کہ ہم تصور و تصدیق کے متباہن کے مقدمہ کے ساتھ بعد دیگر مقدمات (مثلاً علم معلوم متحرک ہیں اور تصور کا تعلق ہر شے سے ہوتا ہے) کا انضمام کر دیں مثلاً تصور و تصدیق دو متباہن نوعین ہیں تصور کا تعلق ہر شے سے ہوتا ہے لہذا تصدیق سے بھی ہوگا چونکہ علم معلوم متحد ہوتے ہیں لہذا تصور علم اور تصدیق معلوم ہو کر متحد ہوں گے تو متباہنین کا اتحاد لازم آئے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ شرطیہ کا ذیہ ہے جس کی وجہ سے باطل ہے کا ذیہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شرطیہ کے دونوں جزوہ مقدم اور تالی کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ضرور ہونا چاہیے اور اس شرطیہ کے دونوں جزوہ (۱) تصور و تصدیق یکہ (۲) لزوم اتحاد احد المتباہنین بالآخر کے مابین کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا اس لئے یہ باطل ہے جیسے کہ عدم علاقہ کی وجہ سے قضيہ شرطیہ لو تصور السواد یکتہ یلزم ان یکون عین البیاض باطل ہے اس لئے کہ تصور سواد اور لزوم بیاض کے مابین کوئی تعلق نہیں ہے۔

ملاحظہ کیجئے ہیں کہ یہ شرطیہ عدم علاقہ کی وجہ سے باطل ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم ہے اور اس قضيہ شرطیہ لو تصور تصدیق یلزم اتحاد احد المتباہنین میں مقدم ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے کیونکہ عند المصنف تصدیق بکنہ کا تصور محال ہے۔

ملاحظہ کذب کی اس وجہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم نہیں ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شرطیہ صادق ہو اور مقدم متضاد ہو جیسے ان کا نہ زید حماد کا ناھقا میں مقدم یعنی زید کا ہمارا ہونا محال ہے جب کہ یہ قضيہ شرطیہ صادق ہے یوں ہی ارشاد باری تعالیٰ قل ان کان للرحمن ولد لانا اول العابدین میں مقدم محال ہوتے ہوئے شرطیہ صادق ہے۔ فنفکر فانه دقیق۔

ثم تعین القول فی الشبهة بالتصديق بمعنى المصدق به كما وقع فی الحاشية ان كان بالنظر الى محصل الحل الاتي لايجري فی التصديق بمعنى الاذعان فذلك باطل قطعاً كما سيأتي وان كان بالنظر الى ان بعض الفاظ الحل اب عنه فكان الانسب على المصنف ان لا يذكره اوباً وله وبين الجواب عن التقييد لن لا يكون موجباً للوهم بالاخصاص وهو غير مختص ولا عذار الباردة مجال وسيع.

ترجمہ:- بھر شک کی تقریر کو تصدیق بمعنی المصدق بہ کے ساتھ متعین کرنا جیسا کہ حاشیہ میں واقع ہے اگر اس حل کے خلاصہ کے پیش نظر ہے جو آئے والا ہے کہ وہ تصدیق بمعنی اذعان میں جاری نہیں ہوگا تو یہ قطعی طور پر باطل ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا اور اگر حل کے بعض الفاظ کے پیش نظر ہے جو اس سے مانع ہیں کہ شک تصدیق بمعنی اذعان سے متعلق ہو تو مصنف پر مناسب تھا کہ ان الفاظ کو ذکر ہی نہ کرتے یا اس میں تاویل کر دیتے اور جواب کی توضیح دونوں کے لحاظ سے کرتے تاکہ یہ اختصاص بمعنی المصدق بہ کے ساتھ وہم کا موجب نہ ہوتا حالانکہ جواب خاص نہیں ہے اور خواہ مخواہ کے مذکر کی بڑی محتاج ہے۔

تشریح:- ثم تعین القول فی الشبهة بالتصديق بمعنى المصدق به

اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس شبہ کو مصدق بہ کے ساتھ خاص کرنا جیسا کہ حاشیہ منہ میں ہے حل نظر ہے اس لئے کہ یہ تخصیص اگر اس حل کے پیش نظر ہے جو حصلاً بعد میں آ رہا ہے کہ وہ حل نفس تصدیق پر منطبق نہیں ہوگا صرف مصدق بہ پر منطبق ہوگا یہ قطعاً باطل ہے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ رہا ہے کہ یہ حل نفس تصدیق پر بھی منطبق ہوگا جیسے کہ مصدق بہ پر منطبق ہوتا ہے اور اگر یہ تخصیص حل کے بعض الفاظ کے پیش نظر ہے جو اس سے مانع ہیں کہ اس کو نفس تصدیق کے ساتھ خاص کیا جائے تو مصنف پر مناسب تھا کہ انہیں ذکر ہی نہ کرتے اور اگر ذکر کرنا گزرتا تو پھر اس میں تاویل کر دیتے اور کچھ اس ڈھنگ سے توضیح کرتے کہ جواب نفس تصدیق اور مصدق بہ دونوں پر منطبق ہو جاتا اور فقط مصدق بہ کے ساتھ اختصاص کا وہم برقرار نہ رہتا۔

حل کے بعض الفاظ جو مصدق بہ کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا کرتے ہیں وہ یہ ہیں۔ کثافات النوم والیقظة العارضین للذات واحدة یہ عبارت دلالت کرتی ہے کہ جیسے نوم اور یقظہ دو مختلف حقیقت کے باوجود ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح تصور و تصدیق باہم مختلف الحقائق ہونے کے باوجود ایک شے کو عارض ہو سکتے ہیں تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصور و تصدیق دونوں عارض ہوتے ہیں اور کوئی شے ثالث معروض ہوتی ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ شبہ کی تقریر مصدق بہ کے اعتبار سے کی جائے جس میں مصدق بہ کی حیثیت معروض کی ہوگی کیونکہ اگر شبہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار

سے کی جائے تو تصور عارض ہوگا اور تصدیق معروض ہوگی۔
وللإعداد الباردة مجال وسیع :- بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے کچھ مذہبی پیش کیا ہے جو یہ ہے کہ مصنف نے تصور سے مراد شک لیا ہے اور تصور یعنی شک تصدیق یعنی اذعان سے متعلق نہیں ہو سکتا ہاں ایسا ضرور ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ شک متعلق ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ تصدیق کے متعلق ہونے کے بعد شک زائل ہو جاتا ہے لیکن یہ مذہب ایک ضعیف مذہب ہے اس لئے کہ التصور بتعلق بکل شیء کا جو مقدمہ ہے اس میں تصور کا معنی عام مراد ہے شک کے ساتھ خاص نہیں ہے ورنہ تو خواہ مخواہ کا مذہب پیش کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔

وحلہ علی ما تفردت به ان العلم فی مسئلة الاتحاد بمعنی الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فی الذهن معلوم الوجود والحصول والکون والثبوت الفاظ مترادفة عندهم والوجود الذهنی عند بعض المحققین عبارة عن الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن فكذا الحصول الذهنی هو مرتبة المعلوم فلا یرد ان المعلوم الشئ من حيث هو والحصول فی الذهن امر زائد علیه فلا یکون معتبراً فی المعلوم والحق ان الوجود الذهنی لیس هو الطبیعة من حيث هی فانهم استدلو علی زیادة الوجود مطلقاً علی الماهیة من حيث هی بل الموجود الذهنی مالا یعتبر فیہ جهة القيام بالذهن ویعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة ففی العبارة مسامحة بان یراد بمرتبة الحصول فی الذهن مرتبة الشئ من حيث هو فانها اقرب اليها بالنظر الی قیامه بالذهن.

ترجمہ :- اور اس اعتراض کا حل جس پر کہ میں منفرد ہوں یہ ہے کہ علم اتحاد کے مسئلہ میں صورت علمیہ کے معنی میں ہے اس لئے کہ صورت علمیہ من حیث الحصول فی الذهن معلوم ہے وجود حصول، کون، اور ثبوت عند المناطقة الفاظ مترادف ہیں اور بعض محققین کے نزدیک وجود ذہنی من حیث حصول ہی کا نام ہے قطع نظر قیام فی الذهن کے تو یوں ہی حصول ذہنی بھی ہوگا اور یہ معلوم کا مرتبہ ہے۔

تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ معلوم من حیث حصول ہے اور حصول فی الذهن من حیث پر ایک زائد امر کا نام ہے تو حصول فی الذهن معلوم میں مستحکم نہیں ہوگا۔

اور حق یہ ہے کہ وجود ذہنی طبیعت من حیث حصول ہی کا نام نہیں ہے کیونکہ مناطقة حضرات نے ماہیت میں حیث من حیث پر مطلق وجود کی زیادتی پر استدلال کیا ہے خواہ وجود ذہنی ہو یا خارجی، بلکہ موجود ذہنی وہ ہے جس میں ذہن کے ساتھ قیام کی جہت کا اعتبار نہ ہو اور اس کے ساتھ وجود فی الذهن کا اعتبار ہو قطع نظر جہت قیام کے۔

تو عبارت میں خلاف ظاہر کا ارتکاب ہے ہاں طور کہ حصول فی الذهن کے مرتبہ سے من حیث حصول کا مرتبہ مراد لیا اس لئے کہ حصول ذہنی مرتبہ من حیث حصول ہی سے زیادہ قریب ہے۔ قیام بالذهن کی طرف نظر کرتے ہوئے۔
تشریح :- وحلہ علی ما تفردت به ان العلم فی مسئلة الاتحاد بمعنی الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فی الذهن معلوم۔
حل :- ملاحظہ کیجئے کہ منشا کو ظاہر کر دینے کا نام حل ہے۔

اس عبارت سے مصنف نے شک مشہور کا ایک حل پیش کیا ہے اور دعویٰ یہ کیا ہے کہ یہ حل صرف میں نے پیش کیا ہے کسی اور نے نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے دیگر محققین نے بھی اس طرح کا حل پیش کیا ہے حل کی تقریر سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ علم کا اطلاق صورت علمیہ (حاصلہ) اور حالت اور اکیڈوں پر ہوتا ہے اور دونوں سے تصور و تصدیق کا تعلق ہوتا ہے یعنی تصور کی ایک صورت علمیہ ہوتی ہے اور ایک حالت اور اکیڈوں پر ہوتی ہے اس طرح تصدیق کی ایک صورت علمیہ ہوتی ہے اور ایک حالت اور اکیڈوں پر ہوتی ہے۔
اتنی توضیح کے بعد اب جاننا چاہئے کہ یہاں پر یہ شک وارد نہیں ہوگا اس لئے کہ جہاں پر یہ کہا گیا کہ علم معلوم (تصور و تصدیق) دونوں متحد ہیں وہاں پر دونوں کی صورت علمیہ یعنی صورت حاصل فی الذهن مراد ہے اور جہاں پر کہا گیا کہ تصور و تصدیق دونوں متباہن ہیں وہاں پر دونوں کی حالت اور اکیڈوں مراد ہے۔ اب استحالہ اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ حالت اور اکیڈوں پر مابین کا حکم ہے اور صورت حاصل فی الذهن پر اتحاد کا حکم ہے لہذا موضوع میں اتحاد نہیں پایا کا تو اب تناقض بھی نہیں پایا جائے گا اذات الشرفات المشروط۔

الوجود والحصول والکون والثبوت الفاظ مترادفة
ملاحظہ فرمائیے اس عبارت سے مصنف کی عبارت پر وارد شدہ اعتراض کا جواب پیش کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ من حیث حصول ہی کو معلوم کہا جاتا ہے نہ کہ من حیث الحصول فی الذهن کو معلوم کہا جاتا ہے تو مصنف نے یہ کیونکر کہہ دیا فانها للحيث الحصول فی الذهن معلوم۔

ملاحظہ جواب پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عند المناطقة وجود حصول، کون، ثبوت الفاظ مترادف ہیں اور بعض محققین کے نزدیک من حیث حصول ہی کا نام نہیں ہے کیونکہ مناطقة حضرات نے ماہیت میں حیث من حیث پر مطلق وجود کی زیادتی پر استدلال کیا ہے خواہ وجود ذہنی ہو یا خارجی، بلکہ موجود ذہنی وہ ہے جس میں ذہن کے ساتھ قیام کی جہت کا اعتبار نہ ہو اور اس کے ساتھ وجود فی الذهن کا اعتبار ہو قطع نظر جہت قیام کے۔

ہوگا کیونکہ حصول فی الذہن ہی شی من حیث می می ہے۔

فلایرد ان المعلوم الشی من حیث هو

ملاحظہ کیجئے ہیں مذکورہ توضیح کے بعد اب یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ شی من حیث جو محو معلوم کہتے ہیں اور حصول فی الذہن تو من حیث می می ہے ایک زائد مفہوم کا نام ہے جو معلوم میں معتبر نہیں ہوتا اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ بعض محققین کے اعتبار سے حصول فی الذہن سے مراد شی من حیث می می ہے۔

والحق ان الوجود الذہنی

یہاں سے بعض محققین کے قول کی تصدیق کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ وجود ذہنی یا حصولی ذہنی طبیعت من حیث می می یا شی من حیث می می کا نام نہیں ہے اس لئے کہ مناطہ حضرات نے استدلال کیا ہے کہ ماہیت من حیث می می کے مفہوم پر مطلق وجود ذہنی ہو یا خارجی ایک زائد مفہوم کا درجہ رکھتا ہے تو کیسے بعض محققین نے یہ کہہ دیا کہ حصول ذہنی من حیث می می کا نام ہے بلکہ وجود ذہنی اسے کہا جاتا ہے جس میں قیام فی الذہن کا اعتبار نہ ہو لیکن اس میں وجود فی الذہن کا اعتبار ہو۔

فقہی العبارة مسامحة:۔۔ مصنف جواب مذکور کی تصدیق کے بعد ایک دوسرا جواب پیش کرتے ہیں کہ مصنف کے قول حصول فی الذہن سے مراد محض مراد نہیں بلکہ حصول فی الذہن سے شی من حیث می می مراد ہے۔

یہاں پر مصنف سے تسامح ہو گیا اور اس وجہ سے تسامح ہوا کہ حصول فی الذہن کا درجہ قیام بالذہن کے لحاظ سے شی من حیث می می سے زیادہ قریب ہے کیونکہ قیام ذہنی کا مرتبہ حصول فی الذہن کے بعد ہوتا ہے تو شی من حیث می می کے قریب حصول فی الذہن ہوا اس وجہ سے مصنف نے یہ تسامح کر دیا کہ قرب کے سبب سے شی من حیث می می کو حصول ذہنی سے تعبیر کر دیا ہے۔

ومن حیث القیام بہ علم وهذا مرتبة التشخص ولذا قبل المعلوم کلی والعلم جزئی ومرتبة الوجود الذہنی الذی قال بہ بعض المحققین کانہا برزخ بین مرتبة العلم والمعلوم فالشی فی الذہن اذا تخصص فیہ بوجود لا یترب علیہ الآثار وقطع النظر عن القیام بالذہن فنزل من مرتبة المعلوم الذی هو الشی من حیث هو الی مرتبة الوجود الذہنی ثم اذا لو حظ الی القیام بالذہن صار شخصاً ذہنیاً وعلماً موجوداً خارجياً لترب الآثار علیہ کالانکشاف۔

توجہ:۔۔ اور صورت علیہ من حیث القیام بالذہن علم ہے اور یہ تشخص کا مرتبہ ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی اور وجود ذہنی کا مرتبہ جس کے بعض محققین قائل ہیں گویا کہ وہ علم اور معلوم کے مرتبہ کے مابین برزخ ہے تو شی

ذہن میں جب ایسے وجود کے ساتھ خاص ہو جس پر آثار مرتب نہیں ہوتے اور قیام بالذہن سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ شی اس معلوم کے مرتبہ سے جو شی من حیث می می ہے وجود ذہنی کے مرتبہ کی جانب اتر جاتی ہے۔ پھر جب اسی شی کا لحاظ قیام بالذہن کی جانب کیا جاتا ہے تو وہ شخص ذہنی ہو جاتی ہے اور ایسا علم ہو جاتی ہے جو خارج میں موجود ہو اس پر آثار کے مرتب کی وجہ سے جیسے کہ انکشاف ہے۔

تشریح:۔۔ من حیث القیام بہ علم۔

اس عبارت سے مصنف فرماتے ہیں کہ صورت علیہ بحیث حصول فی الذہن کے معلوم ہے اور من حیث القیام بالذہن علم ہے۔

ملاحظہ کیجئے ہیں کہ صورت علیہ کا ذہن کے ساتھ قیام تشخص کا درجہ ہے کیونکہ صورت ذہنیہ جب عوارض ذہنیہ سے متشخص ہوتی ہے تو اس پر تشخص آ جاتا ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی ہے اگر علم میں تشخص نہ ہو تو اسے جزئیت سے متصف نہیں کیا جاتا۔

بعض محققین کہتے ہیں کہ شی کے تین درجے ہیں، معلوم، وجود ذہنی، علم شی من حیث می می معلوم ہے اور شی کا ذہن میں ایسے وجود کے ساتھ تشخص جس پر آثار و احکام مرتب نہ ہوتے ہوں اور قیام بالذہن سے بھی قطع نظر کر لیا گیا ہو اسے وجود ذہنی کہا جاتا ہے۔ اور شی کا ذہن کے ساتھ قیام اس حیثیت سے کہ اس پر آثار و احکام مرتب ہوتے ہوں علم کہا جاتا ہے۔ گویا کہ وجود ذہنی علم اور معلوم کے درمیان ایک برزخ کی حیثیت رکھتا ہے۔

ثم بعد التفتیش یعلم ان تلك الصورة انما صارت علماً لان الحالة الادراكية التي هي العلم حقيقة ويعبر عنها بالفارسية بدانش قد خلطت بوجودها الانطباعی ای الانضمامی مع الذہن فانہا انما تحدث فیہ دون الصورة والاصوات عالمة فهذه الحالة بوجودها القائم بالذہن خالطت مع الصورة خلطاً رابطياً اتحادياً اراد بالخلط الرابطی الاتحادی حمل العرضیات علی المعروضات وایس الاتحاد ههنا فی الوجود کما زعم بل الاتحاد الحلولی کما فی العرضی بالنسبة الی المعروض لابل کما فی عرضین قائمین بمعروض واحد کالضاحک والمتعجب وحاصل الکلام ان من الوجدانیتان بعد حصول الصورة فی الذہن یحصل لنا حالة فی الذہن یعبر عنها بالفارسية بدانش وفي العربية بحالة الشعور والفهم وكذا فی كل لغة اسم یخصها کما ان السراج اذا ادخلت فی دور مظلمة تنور بها الدور فالسراج كالصورة والضياء القائم بتلك الدور بمنزلة الحالة الادراكية والفرق بین الصورتین ان

الضياء قائم بالسراج والدور كليهما والحالة المذكورة انما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة في النبوت لها على نحو مايكون الاتصاف بذى الواسطة فقط.

ترجمہ :- پھر تفتیش کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ صورت علم ہو جاتی ہے کیونکہ حالت ادراکیہ جو حقیقت میں علم ہے اور جس کی تعبیر فارسی میں دانش سے کی جاتی ہے وہ اپنے وجود انضمامی سے ذہن کے ساتھ غلط ہو جاتی ہے کیونکہ حالت ادراکیہ ذہن میں ہی پیدا ہوتی ہے نہ کہ صورت میں ورنہ صورت عالمہ ہو جائے گی تو یہ حالت ادراکیہ اپنے وجود قائم بالذہن سے صورت کے ساتھ غلط ہو جاتی ہے ایسے غلط کے طور پر جو رابطی ہوتا ہے اور اتحادی ہوتا ہے غلط رابطی اتحادی سے مراد عرضیات کا معروضات کے اوپر حمل ہے غلط رابطی کا مطلب یہاں پر اتحادی الوجود نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے بلکہ اتحاد طولی ہے جیسا کہ عرض میں معروض کی جانب نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے نہیں بلکہ جیسا کہ ایسی دوسری صورتوں میں ہوتا ہے جو ایک معروض کے ساتھ قائم ہوں جیسے کہ ضاحک اور متعجب۔

خلاصہً گام یہ ہے کہ یہ وجدائیات میں سے ہے کہ ذہن میں صورت کے حصول کے بعد ہمارے لئے ذہن میں ایک حالت حاصل ہوتی ہے جس کی تعبیر فارسی میں دانش سے کی جاتی ہے اور عربی میں حالت شعور و فہم سے ہوتی ہے ایسے ہی ہر زبان میں اس حالت کا ایک مخصوص نام ہے جیسے کہ چراغ ہے جسے کسی ایسے تاریک گھر میں داخل کیا جائے جس سے گھر روشن ہو جائے تو چراغ مثل صورت کے ہے اور روشنی جو اس گھر کے ساتھ قائم ہے حالت ادراکیہ کی منزل میں ہے۔ اور فرق دونوں صورتوں کے درمیان یہ ہے کہ روشنی چراغ اور گھر دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور حالت مذکورہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہے نہ کہ صورت کے ساتھ اور صورت واسطہ ہے حالت ادراکیہ کے ذہن کے لئے ثبوت میں اس طریقے پر جس میں وصف عارض سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے نہ کہ واسطہ۔

تشریح :- ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية

اس عبارت سے مصنف نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ صورت علیہ جسے صورت حاصل کہا جاتا ہے حقیقتاً علم نہیں ہے اس لئے کہ یہ لینہ وہی ماہیت ہے جو وجودی الذہن سے نقل خارج میں موجودتی یعنی صورت حاصلی الذہن میں موجودتی الخارج کا ایک عکس ہے اور نقل و عکس ایک امر استزاعی ہوتا ہے جب کہ علم ایک ایسا وصف ہے جو انضمامی ہوتا ہے لہذا ہم صورت علیہ کو حقیقتاً علم نہیں کہہ سکتے۔ البتہ اسے مجازاً علم ضرور کہہ سکتے ہیں اس وجہ سے کہ حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے اس صورت علیہ کے ساتھ اختلاط ہوا کرتا ہے اور حالت ادراکیہ کی صورت علیہ کے ساتھ مقارنت ہوتی ہے اس لئے بطور مجاز

اس پر بھی علم کا اطلاق ہوتا ہے۔

قد خالطت بوجودها الانطباعی

اس عبارت سے اس امر کی توضیح کی جا رہی ہے کہ حالت ادراکیہ کی صورت علیہ کے ساتھ خالطت اور مقارنت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر صورت ذہنیہ کے ساتھ قائم ہو جائے تو لازم آئے گا کہ صورت ذہنیہ عالمہ ہو جائے اس لئے کہ ماخذ اعتقاد کا ثبوت اگر کسی کے لئے ہے تو اس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوتا ہے جیسے علم اگر کسی کے ساتھ پایا جائے تو اسے عالم کہا جائے گا۔ لہذا معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ کے ساتھ حالت ادراکیہ نہیں پائی جاتی ہے حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ اس طور پر پائی جاتی ہے کہ ذہن پر اس کی صورت حاصلہ کے ساتھ خالطت ہوتی ہے۔

خلط رابطياً اتحادياً

اس عبارت سے ملاسن نے دونوں کے مابین خالطت کی تشریح کی ہے۔ مختلف شارحین نے اس کی مختلف توجہات کی ہیں۔ بعض کا قول یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کی صورت کے ساتھ خالطت کا مطلب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ ایک ایسا تعلق ہو جاتا ہے جو دو قوی ہوتا ہے۔

اور دونوں کے مابین اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دونوں اس محل میں جو کہ نفس ہے متحد ہو جاتے ہیں تو جب دونوں میں تعلق ہے تو صورت علیہ کو مجازاً علم کہہ سکتے ہیں اور نسبت کر کے صورت علیہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ صورت علیہ کے علم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علم صورت پر حقیقتاً محمول ہوتا ہے۔

ملاحظہ صورت علیہ اور حالت ادراکیہ کے درمیان خلط رابطی اتحادی کی یہ توضیح کرتے ہیں کہ دونوں کے مابین خالطت کا معنی یہ ہے کہ جیسے عرضیات کا حمل معروضات پر ہوا کرتا ہے ایسے ہی حالت ادراکیہ کا صورت پر حمل ہوتا ہے۔ یعنی دونوں کے مابین حمل تو پایا جاتا ہے لیکن اتحادی الوجود کے معنی میں جو حمل مشہور ہے اس معنی میں حمل نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کے مابین اتحاد طولی کے معنی میں حمل ہوتا ہے جیسے کہ سواد کا جسم سے طول ہوتا ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان حمل ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کہ معروض واحد کے ساتھ دوسری صورتوں کا قیام ہو جیسے کہ انسان کے ساتھ حنک اور تعجب کا قیام ہوتا ہے ایسے ہی ذہن کے ساتھ صورت اور حالت ادراکیہ کا قیام ہوتا ہے۔

خلاصہً یہ ہے کہ جب ہم اپنے وجدان میں غور کرتے ہیں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ صورت کے ذہن میں حصول کے بعد ہمارے لئے ایک حالت پیدا ہوتی ہے جسے ہم فارسی میں دانش اور عربی میں شعور و فہم سے تعبیر کرتے ہیں اور ہر زبان

میں اس کے لئے کوئی نہ کوئی نام ضرور ہے۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ چراغ کو کسی تاریک گھر میں لے جائیں۔ جس سے گھر روشن ہو جائے تو یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک چراغ اور ایک اس کی روشنی۔ صورت علیہ مشل چراغ کے ہے اور حالت اور اکیہ روشنی کے مانند ہے تاہم دونوں میں قدر فرق بھی ہے وہ یہ ہے کہ روشنی چراغ اور گھر دونوں کے ساتھ قائم ہے لیکن حالت اور اکیہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ صورت کے ساتھ قائم نہیں ہوتی۔ صورت یہاں پر حالت اور اکیہ اور ذہن کے درمیان اس معنی میں واسطہ فی الثبوت ہوتی ہے جس میں وصف سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ متصف نہیں ہوتا بلکہ واسطہ ثبوت وصف کے لئے سفیر محض ہوتا ہے جیسے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے مبالغہ متصف نہیں ہوتا۔ یوں ہی حالت اور اکیہ جسے حقیقتاً علم کہا جاتا ہے اس سے صرف ذہن متصف ہوتا ہے صورت نہیں متصف ہوتی ہے وہ سفیر محض ہوتی ہے۔

وقد حقت فی مقامه ان مناط الحمل مطلقاً سیما فی العرضیات علی الحلول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروف قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض کیف فکیف الاتحاد نعم يتصور الحلول بينهما وهو الذى سموه بالاتحاد علی التحقیق وان كان ظاهر عباراتهم مشعراً باتحاد الوجود فاذا وجد علاقة الحلول بین الشیئین بیان یکون احدهما حالاً فی الآخر او یکون کلاهما حالین فی امر ثالث تحقّق الحمل والموجود ههنا هو الشئ الاخير فان الصورة والحالة کلنا هما قائمتان بالذهن.

ترجمہ:- اور میں نے اس کے مقام میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ مطلق حمل کا دار و مدار بالخصوص عریضیات میں صرف حلول پر ہے نہ کہ ذات اور وجود کے اعتبار سے اتحاد پر کیونکہ معروض کبھی پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا اور معروض کبھی جوہر ہوتا ہے اور عارض کیف ہوتا ہے تو ذات اور وجود کے اعتبار سے اتحاد کیونکہ ہو سکتا ہے ہاں عارض اور معروض کے درمیان حلول متصور ہو سکتا ہے جس کا کہ مناط نے غلطی سے تلبیق اتحاد نام رکھ دیا ہے اگرچہ مناط کی عبارتوں کا ظاہر حمل میں اتحاد وجود ہی کی طرف مشعر ہے تو جب دوئی کے درمیان حلول کا علاقہ پایا جائے گا یاں طور کہ ان میں ایک دوسرے میں حال ہو یا دونوں کے دونوں کی تیسرے میں حال ہوں تو حمل تحقق ہو جائے گا اور یہاں پر یہی آخری شق موجود ہے کیونکہ صورت اور حالت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح:- وقد حقت فی مقامه

اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں۔ جس کی تقریر یہ ہے کہ جب حالت اور اکیہ اور صورت کے درمیان مفارقت ذاتی ہے تو حالت کا حمل صورت کے اوپر کیونکہ ہو سکتا ہے۔

جواب فرماتے ہیں کہ یہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ حمل کا دار و مدار بالخصوص عریضیات میں صرف حلول پر ہوتا ہے ذات وجود اتحاد پر نہیں ہوتا اور بالذات اتحاد ہو بھی نہیں سکتا اس لئے کہ معروض کبھی پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا اور کبھی معروض جوہر ہوتا ہے اور عارض کیف ہوتا ہے تو جوہر اور عرض میں اسی طرح موجود اور معدوم میں ذات اور وجود اتحاد کیونکہ ممکن ہوگا ہاں دونوں کے درمیان حلول متصور ہوتا ہے جیسے کہ سواد کا جسم میں حلول ہوتا ہے اگرچہ مناط کی عبارتوں کا ظاہر یہی ہے کہ حمل نام ہے دو چیزیں جو مفہوم کے اعتبار سے مفارقت ہوں وجود متحد ہو جائیں۔ تو جب دو چیزوں میں حلول کا علاقہ پایا جائے عام ازیں کہ ایک دوسرے میں حال ہوں جیسے سرخی انسان میں حال ہوتی ہے یا دونوں کی تیسرے میں حال ہوں جیسے کہ ٹھک اور تعجب جو انسان میں حال ہوتے ہیں تو حمل پایا جائے گا اور صورت مسئلہ میں یہ شق اخیر پائی جا رہی ہے کہ صورت اور حالت اور اکیہ دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں لہذا ایک کا دوسرے پر اس معنی کر حمل ہو سکتا ہے۔

وح لا یرد علیہ ما اورد علی بطلانها بان تلک الحالة ان کانت منضمة فاما ان تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لان مناط حمل المشتق قیام المبدأ واما ان تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة علی الصورة ولا تكون عرضاً لها فاننا نختار الشئ الثانی ونقول حملها علی الصورة کحمل الضاحک علی المتعجب وایضاً لا یرد ما اورد ان کلامنا فی الشبهة علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات و علی تقدیر کون العلم حقيقة هی الحالة المذکورة يلزم تغایرهما بالذات فان الاتحاد انما قصد فی العلم بمعنی الصورة دون الحالة.

ترجمہ:- اور اس وقت وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو اس کے بطلان پر وارد کیا جاتا ہے کہ حالت اور اکیہ اگر منضم ہوگی تو یا تو صورت کے ساتھ قائم ہوگی تو صورت حقیقت میں عالم ہو جائے گی کیونکہ شق کے حمل کا دار و مدار موضوع کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قیام پر ہے یا حالت اور اکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو پھر وہ صورت پر محمول نہیں ہوگی اور اس کے لئے عرض بھی نہیں ہوگی۔

کیونکہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالت کا حمل صورت پر ایسے ہی ہے جیسے کہ ضاحک کا حمل متعجب پر ہے نیز وہ اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا جو وارد کیا جاتا ہے کہ شک میں ہمارا کلام علم اور معلوم کے بالذات اتحاد پر مبنی ہے اور اس تقدیر پر کہ علم حقیقت میں حالت اور اکیہ ہے لازم آتا ہے کہ علم و معلوم میں بالذات مفارقت ہو جائے۔

اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ علم و معلوم میں بالذات اتحاد کا قول علم بمعنی صورت میں ہے نہ کہ علم بمعنی حالت اور اکیہ میں۔

تشریح:- وح لا یرد علیہ ما اورد

اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا توضیح کے بعد اب وہ اعتراض جو اس مقام پر وارد کیا جاتا ہے وارڈ نہیں ہوگا جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر حالت اورا کی صورت کے ساتھ منضم ہوگی تو لازم آئے گا کہ صورت عالمہ ہو جائے اس لئے کہ اگر ماخذ اشتقاق کا ثبوت کسی کے لئے ہوتا ہے تو مشتق کا بھی ثبوت اس کے لئے ہوتا ہے اور اگر حالت اورا کی ذہن کے ساتھ قائم ہے تو حالت نہ صورت پر محمول ہوگی اور نہ ہی اس کے لئے عارض ہوگی۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم آخری شق مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالت اورا کی ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ حالت کا حمل صورت پر ہوتا ہے جیسے کہ ضاحک ہ حمل متعجب پر اس معنی کہ ہوتا ہے کہ ضاحک متعجب کے مفہوم پر محمول نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور ضاحک اپنے افراد میں خال ہوتا ہے گویا کہ شکل اور تعجب دونوں انسان کے افراد میں حال ہوتے ہیں ایسے ہی صورت اور حالت دونوں ذہن میں حال ہوتے ہیں۔

وايضاً لا یرد

اس عبارت سے ایک اور اعتراض نیز اس کا جواب پیش کیا جا رہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کا پیش کردہ حل شک کے دفع کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ شبہ مقدمہ مسلمہ پر مبنی ہے جبکہ حل اس امر کا مقتضی ہے کہ حالت اورا کی جو علم ہے وہ معلوم کے بالذات مغائر ہے اس سے مقدمہ اتحاد علم و معلوم کا انکار ثابت ہوتا ہے۔ لہذا مصنف پر ضروری تھا کہ ایسا جواب پیش کرتے جس میں تسلیم مقدمہ اتحاد علم و معلوم کا انکار نہ ظاہر ہوتا۔

جواب پیش کرتے ہیں کہ اتحاد علم و معلوم ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اتحاد علم و معلوم ہی صورت جسے مساحت کے طور پر علم کہا جاتا ہے کہ ساتھ مخصوص ہے لیکن حالت اورا کی جو حقیقتاً علم ہے اس میں اتحاد علم و معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ مغائرت پائی جاتی ہے حل میں مقدمہ اولیٰ کا انکار نہیں ہے بلکہ اس کی تاویل کی گئی ہے۔

وبالجملة هذا التحقيق عندی حقیق بان یتلقى بالقبول وبعد تنقیحہ بهذا النمط الانیق ارجو من اللیب دفع الاوهام الموردة ههنا ولم نشتغل بذکرها ودفعها لنلا ینخرج الکلام من النمط الذی بسطته للغانصین فی ليجج الافکار المعرضین عن اللغو۔

ترجمہ:- حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تحقیق میرے نزدیک لائق قبول ہے اور اس عمدہ طریقہ پر اس کی تنقیح کے بعد مجھے ذہین آدمی سے امید ہے کہ یہاں پیش کئے جانے والے اوہام کو خود سے دفع کر لے گا۔ ہم ان کے ذکر و دفع میں مشغول نہ ہوئے کہ کہیں یہ گفتگو اس طرز سے باہر نہ ہو جائے جسے میں نے انکار کی کہہ انہوں میں غوطہ زنی کر کے لغو سے اعراض کرنے والے لوگوں کے لئے واضح کیا ہے۔

کالحالة الذوقية هي ادراك المذوقات بالمذوقات فصارت صورة ذوقية وحاصله التمثيل في النظر الجلي بمثال واضح يستعان به على غيره فان عند اكل المذوقات كالخل والعسل مثلاً يحصل صورتها في الذهن ويختلط بها حالة ادراكية خاصة في الذهن بالضرورة وهي الحالة الذوقية وكذا السمعية بالمسموعات وهكذا اللمسية بالملبوسات فينتقل الذهن من هذه الامثلة الجزئية الضرورية الى صور الكليات وصور الجزئيات المغايرة لما ذكرنا فان الحال فيها ايضاً كذلك فيحصل بعد حصول صورها في الذهن حالة انكشافية مغايرة لها مختلطة بها اختلاطاً يصح به الحمل كما ذكرنا۔

ترجمہ:- جیسے کہ حالت ذوقیہ (یہ ان امور کا ادراک ہے جس سے ذائقہ متعلق ہوتا ہے) کا اختلاط ہے مذوقات کے ساتھ (ان صورتوں کے ساتھ جو ذائقہ میں حاصل ہوتی ہیں) اس کا حاصل نظر جلی میں ایسی واضح مثال کے ذریعہ پیش کرنا ہے جس سے کہ اس کے غیر پر مدد حاصل کی جائے کیونکہ ذائقہ دار چیز مثلاً شراب اور سرکہ کے کھانے کے وقت ان کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے جس صورت سے حالت اورا کی جو خاص ذہن میں ہے بالہدایت مختلط ہو جاتی ہے اور یہی حالت ذوقیہ ہے یوں ہی حالت سمعیہ کا اختلاط مسموعات کے ساتھ ہے اور ایسے ہی حالت لمسیہ کا اختلاط ملبوسات کے ساتھ ہے۔

تو ذہن ان بدیہی جزئی مثالوں سے کلیات اور جزئیات کی صورتوں کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو مغائر ہیں امور مذکورہ مذوقات، مسموعات اور ملبوسات کے کیوں کہ کلیات اور جزئیات کا حال بھی انہیں کی طرح سے ہے تو کلیات اور جزئیات کی صورت کے ذہن میں حصول کے بعد ایک حالت انکشافیہ حاصل ہوتی ہے جو صورت کے مغائر ہوتی ہے اور صورت کے ساتھ ایسے اختلاط کے طور پر مختلط ہوتی ہے جس سے کہ حل صحیح ہو جائے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:- کالحالة الذوقية هي ادراك المذوقات بالمذوقات

اس عبارت سے ملاحظہ فرماتے ہیں کہ حالت اورا کی صورت علم کے ساتھ مخالفت اور اتحاد کی ایک مثال پیش کی ہے فرماتے ہیں جب ہم کوئی شیء معلوم کھاتے ہیں جیسے کہ سرکہ یا شہد ہے تو اس کی صورت جو ذائقہ میں ہوتی ہے ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر قوت ذائقہ ذہن جس سے ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے اس صورت کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے ذوقی کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت ذوقیہ کہا جاتا ہے۔

وكذا السمعية بالمسموعات وهذا اللمسية بالملبوسات

یہی حالت قوت سامعہ کی بھی ہے کہ وہ صورت جو سامعہ میں ہے جب ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے قوت

سامعہ جواز کا ادراک کرتی ہے اس صورت کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے سچ کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت سمجھ لیا جاتا ہے یہی حال ملبوسات کا بھی ہے کہ اس کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر قوت لاسرہ اس کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے صورت لسیہ کہہ دیا جاتا ہے یہی حال اشیاء کا بھی ہے کہ ان کی صورتیں ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہیں پھر حالت ادراک جو حقیقتاً علم ہے صورت حاصل فی الذہن کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اس صورت کو علم کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت علیہ کہا جاتا ہے اور اصل صحیح ہو جاتا ہے۔

وفی النظر الدقیق لعلہ اشارة الى جواب اشکال دقیق وهو ان صور الجزئیات المادیة فی الحواس کما هو المقرر عندهم والحالة الادراکیة قائمة بالنفس کما هو المثبت عندهم ایضا فکیف الاختلاط لیسما ولم یحصل ما قلنا بان الحالة والصورة قائمتان بالذهن قیام عرضین بمحل واحد وهو المصحح للحمل وجوابه انا لانسلم ان صور الجزئیات انما تحصل فی الحواس بل تحصل فی النفس کما صورنا فیما مر من حصول الخاصة المختصة للجزء المادی فی النفس او امر مماثل له فیها وکلام المصنف ههنا مبني علی التحقیق دون المقرر عندهم وعلی تقدیر التسلیم فیجوز ان یکون تلك الحالة ایضا فی الحواس کما قبل ان مدرک الجزئیات هو الحواس والحق ان الادراک التصوری والتصدیقی للنفس واختلاط الحالة الادراکیة بالصورة کا اختلاط الاذعان بالشخصیة فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية لیست بموجودة فیها لامتناع جزئها فیها او کا اختلاط الالتفات بالجزئیات المادیة۔

توجہ :- اور نظر دقت میں امید کہ یہ ایک دقت اشکال کی جانب اشارہ ہو وہ یہ ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں ہوتی ہیں جیسا کہ عند الحکماء یہ ثابت ہے اور حالت ادراک نفس کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ یہ بھی ان کے نزدیک ثابت ہے تو ان دونوں کا اختلاط کیونکر ہوگا اور نفس حاصل ہوگا وہ جو ہم نے کہا ہے کہ حالت اور صورت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں دو عرضوں کے کل واحد کے ساتھ قیام کے طریقے پر اور یہی محل کے لئے سچ ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات کی صورتیں حواس میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ نفس میں حاصل ہوتی ہیں جیسا کہ مابقی میں ہم نے اس کی تصویر پیش کی ہے یعنی نفس میں اس خاصے کا حصول جو جزء مادی کے ساتھ شخص ہے یا نفس میں ایسے امر کا حصول جو جزء مادی کے مماثل ہے اور مصنف کا کلام یہاں تحقیق پر مبنی ہے نہ کہ اس پر جو حکماء کے نزدیک ثابت ہے۔

اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں حاصل ہوتی ہیں تو یہ ممکن ہے کہ ان کی حالت ادراک یہ بھی حواس میں ہو جیسا کہ کہا گیا ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہیں اور حق یہ ہے کہ نفس کے تصویری اور تصدیقی ادراک اور حالت ادراک کا صورت کے ساتھ اختلاط ان دونوں کے ساتھ نفسیہ شخصہ کے اختلاط کی طرح سے ہے کیونکہ اذعان نفس کے لئے ہوتا ہے اور نفسیہ شخصہ نفس میں موجود نہیں ہوتا نفس میں نفسیہ شخصہ کے اجزاء کے محال ہونے کی وجہ سے یا جیسے کہ التفات کا اختلاط ہوتا ہے جزئیات مادیہ کے ساتھ۔

تشریح :- وفی نظر الدقیق لعلہ اشارة :- ملاسن فرماتے ہیں کہ نظر دقت سے دیکھا جائے تو یہ عبارت ایک مشکل اشکال کا جواب بھی ہو سکتی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ شارح کی یہ تحقیق کہ صورت مسئلہ میں محل کا دار و مدار ذہن کے ساتھ صورت اور حالت کے قیام پر ہے جیسے کمال واحد کے ساتھ دو عرضوں کا قیام ہوتا ہے۔

یہ قول صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عند الحکماء یہ ثابت ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں مرتسم ہوتی ہیں اور حالت ادراک نفس میں پائی جاتی ہے۔ تو جب یہ دو حالتیں دو مختلف محل میں پائی جاتی ہیں تو دونوں کا اختلاط کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور جب اختلاط نہیں ہوگا تو کسی طرح کا حصول نہیں پایا جائے گا۔

وجوابہ انا لانعم :- اس عبارت سے چند شکلوں پر ملاسن جواب پیش کرتے ہیں اولاً یہ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات کی صورتیں صرف حواس میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ ان کا حصول نفس میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے مابقی میں اس کی توضیح کی ہے کہ جزئیات کے کچھ خصوصیات حواس ہوتے ہیں جو صرف انھیں کے ساتھ شخص ہوتے ہیں وہ خواص مختصہ ذہن میں پائے جاتے ہیں یا ایسا امر جو جزئیات کے مماثل ہوتا ہے نفس میں پایا جاتا ہے جس کے ذریعہ جزئیات کا ذہن میں حصول ہوتا ہے لہذا یہ کہنا کہ جزئیات کا حصول نفس میں نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔

وکلام المصنف مبني علی التحقیق :- مصنف کا کلام تحقیق پر مبنی ہے نہ کہ اس پر جو عند الحکماء ثابت ہے لہذا الحکماء کے قول کی بنیاد پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ تسلیم کر لی لیا جائے کہ جزئیات کا حصول حواس میں ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس تقدیر پر ان کی جو حالت ادراک ہوتی ہے وہ بھی حواس میں پائی جاتی ہے جیسا کہ شیخ نے بعض مقامات پر کہا ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہوتے ہیں اور اگر یہ مان لی لیا جائے کہ جزئیات کی صورت حواس میں حاصل ہوتی ہے اور حالت ادراک ذہن میں ہوتی ہے تو اس تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں اختلاط ہوگا اور اس اختلاط کی صورت وہی ہوگی جو اذعان کے اختلاط کی صورت نفسیہ شخصہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اذعان کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور نفسیہ شخصہ کے مفطور کے جزئی تحقیق ہونے کی وجہ سے اس کا حصول خازن میں ہوتا ہے تو یہاں پر محل کے اختلاط کے باوجود دونوں میں اختلاط پایا جاتا ہے یا جیسے کہ نفس ان جزئیات

کی جانب جو خارج میں پائے جاتے ہیں ملتت ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلاف محل کے باوجود دونوں میں ربط و اختلاف پایا جاسکتا ہے۔

وتحقیقنا الذی ذکرنا انما هو فی صور الکلیات ولم یصرح المصنف بالحمل بالمواطاة بین الحالة والصورة وقوله انما صارت علماً معناه انما صارت علماً بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادارية فان لفظ العلم يدل علی معان كثيرة وانما یرد الاشكال علی من قال بالحمل بالمواطاة الحقيقي فان المجازی لا تنکره ایضاً ووجه الاشارة انفراد الصورة الذوقية وغیرها علی سبیل التمثیل من القاعدة الكلية المذكورة سابقاً وهي شاملة لهما ایضاً.

ترجمہ :- اور ہماری وہ تحقیق جسے ہم نے ذکر کیا ہے دو کلیات کی صورتوں میں ہے اور مصنف نے حالت اور ایک اور صورت علیہ کے درمیان حمل بالمواطاة کی تصریح نہیں کی ہے اور ماہن کا قول انما صارت علماً کا معنی یہ ہے کہ وہ صورت علیہ کے معنی میں علم ہو جاتی ہے نہ کہ حالت اور ایک کے معنی میں کیونکہ لفظ علم کثیر معانی پر بولا جاتا ہے۔ اور اشکال اس پر وارد ہوگا جو دونوں کے مابین حمل بالمواطاة حقیقی کا قائل ہے نیز ہم دونوں کے درمیان حمل مجازی کے منکر بھی نہیں ہیں۔

اور اشکال دقیق کے جواب کی جانب اشارہ کی وجہ صورت ذوقیہ اور اس کے علاوہ کو کلی سبیل التمثیل اس قاعدہ کلیہ سے الگ کر کے پیش کرتا ہے جس کو کہ ماسبق میں ذکر کیا گیا ہے حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ صورت ذوقیہ وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

تشریح :- وتحقیقنا الذی ذکرنا انما هو فی صور الکلیات..... اس عبارت سے بھی ملاحظہ ایک اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے پہلے یہ تحقیق کی کہ صورت علیہ اور حالت اور ایک دونوں کا محل ذہن ہے اور دلالت سے بیان فرماتے ہیں کہ دونوں کا اختلاف ازعان اور قضیہ فہمیہ کے موضوع کے اختلاف کے مثل ہے جس سے لازم آتا ہے کہ دونوں قولوں میں تعارض ہو جائے کیونکہ اس صورت میں دونوں کا محل مختلف ہو جائے گا۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماسبق کی تحقیق کلیات کی صورتوں اور ان کی حالت اور ایک کے بارے میں ہے اور یہاں جزئیات مادیہ کے لئے دلیل قرار دیا گیا ہے لہذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

ولم یصرح مصنف بالحمل بالمواطاة بین الحالة والصورة..... اس عبارت سے بھی ملاحظہ ایک اعتراض کو رد کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ حالت اور ایک کا صورت کے ساتھ

جو اختلاف ہے وہ اس اختلاف کی طرح نہیں ہے جو انکسار کا جزئیات مادیہ کے ساتھ یا ازعان کا قضیہ فہمیہ کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ حالت اور ایک اور صورت کے درمیان مصنف نے قسماً حصولت علماً کے ذریعہ حمل بالمواطاة کی تصریح کر دی ہے جبکہ ازعان اور قضیہ فہمیہ نیز انکسار اور جزئیات مادیہ کے درمیان حمل بالمواطاة نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ حمل بالمواطاة اتحاد کا مستحق ہے اور یہ یہاں مقبوع ہے۔ فکیف یصح التشبیہ.

جواب :- شارح فرماتے ہیں کہ حالت اور ایک اور صورت علیہ کے درمیان حمل بالمواطاة کی تصریح نہیں کی گئی ہے لیکن دونوں کے درمیان حمل بالمواطاة حقیقی نہیں پایا جاتا ہے بل مجازی کا تحقیق ہو سکتا ہے۔ حمل بالمواطاة :- محمول کا حمل موضوع پر بغیر واسطہ کے ہو جیسے کہ بحر شاعر۔

حمل بالاشتقاق :- محمول کا حمل موضوع پر مشتق یا ذوقی یا کسی حرف جر کے واسطے سے ہو جیسے ذوق الکلیہ۔ وقوله انما صارت :- اس عبارت سے مذکورہ جواب پر وارد شدہ شبہ کا ازالہ کیا جا رہا ہے شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ مصنف نے دونوں کے درمیان حمل کی تصریح نہیں کی ہے جبکہ مصنف نے صاف فرمایا ہے قسماً صارت علماً اس میں صارت کی ضمیر کا مرجع صورت ہے اور علماً سے مراد حالت اور ایک ہے جو کہ خبر واقع ہے اور محمول ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر علماً سے مراد صورت علیہ ہے حالت اور ایک نہیں ہے لہذا حمل بالمواطاة کا اگر تحقیق بھی ہوگا تو صورت علیہ میں ہوگا نہ کہ صورت اور حالت اور ایک میں ہوگا اس میں حرج اس لئے نہیں ہے کہ علم ایک مشترک لفظ ہے صورت حاصل پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح حالت اور ایک اور ازعان و یقین پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ وانما یرد الاشکال :- یہ اشکال ان لوگوں پر وارد ہوگا جو حالت اور صورت کے درمیان حمل بالمواطاة حقیقی کے قائل ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ ہم ان کے درمیان حمل مجازی کے منکر بھی نہیں ہیں۔

ووجه الاشارة انفراد الصورة الذوقية :- اس عبارت سے صورت ذوقیہ اور سمعیہ سے جو تشبیل پیش کی گئی ہے اور اس کے بارے میں جو ابھی ابھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ تشبیل ایک اشکال دقیق کے جواب کی جانب اشارہ بھی ہو سکتی ہے ملاحظہ اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ صورت ذوقیہ اور سمعیہ کو کلی سبیل التمثیل جو منفر د پیش کیا گیا ہے اس کی دلیل ہے کہ مصنف کی عبارت ایک اشکال دقیق کا جواب ہے حالانکہ اختلاف کا یہ قاعدہ کلی ہے جو صورت ذوقیہ اور غیر صورت ذوقیہ سب کو شامل ہے۔

فتلک الحالة تنقسم الی التصور والتصديق حقيقة وهما نوعان متباينان منها کذلک واما انقسام الصورة فانما یکن الی التصور والتصديق بالعرض وهما المبحوفان فی الفن دون الاولین فتفاوتهما کتفاوت السوم والبقطة العارضتین لذات واحدة المعنيتين بحسب

حقیقتہما فنفکر فالذات الواحدة المعروضة لهما ذات القضية والنصور والتصديق العارضان لهما على سبيل التعاقب كما يناسبه التنظير بالشك والاذعان و على سبيل الاجتماع كصورات الاجزاء الثلاثة والاذعان.

ترجمہ :- تو حقیقتاً وہ حالت منقسم ہوتی ہے تصور اور تصدیق کی جانب اور تصور اور تصدیق حقیقت میں حالت اور ایک کی دو متباہن نوعیں ہیں لیکن صورت کا انقسام تو یہ تصور اور تصدیق کی جانب بالعرض ہے اور وہ تصور اور تصدیق جو دونوں صورت کی قسمیں ہیں فن منطق میں انہیں سے بحث ہوتی ہے اور وہ تصور و تصدیق جو حالت اور ایک کی قسمیں ہیں ان سے بحث نہیں ہوتی ہے تو تصور و تصدیق کا تقادوت نوم اور نقطہ کے تقادوت کی طرح سے ہے جو دونوں ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں جبکہ نوم اور نقطہ از روئے حقیقت کے ایک دوسرے سے متباہن ہیں تو تم غور فکر کرو تو ذات واحدہ جو ان دونوں کے لئے معرض ہے قضیہ کی ذات ہے اور تصور و تصدیق قضیہ کو علی سبیل التعاقب عارض ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے مناسب شک اور اذعان سے تظہیر پیش کرتا ہے یا اجتماع کے طریقے پر عرض ہو جیسا کہ موضوع محمول اور نسبت کے تصورات اور اذعان کا عرض ہے۔

تشریح :- فتلک الحاله تنقسم الی النصور والنصديق :- اس عبارت سے مصنف بتانا چاہتے ہیں کہ تصور و تصدیق کی طرف حالت اور ایک منقسم ہوتی ہے اور تصور و تصدیق حالت اور ایک کی دو متباہن نوعیں ہیں اور ان میں مہمات حقیقی ہوتی ہے اب چونکہ حالت اور ایک کا صورت کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے لہذا بالعرض صورت کا بھی تصور و تصدیق کی طرف انقسام ہوتا ہے۔

وهما المبحوثان فی الفن دون الاولین :- اس عبارت سے فاضل شارح فرماتے ہیں کہ فن منطق میں جو تصور و تصدیق زیر بحث ہوتے ہیں وہ وہی ہیں جن کی طرف صورت عالمیہ منقسم ہوتی ہے نہ کہ وہ تصور و تصدیق ہیں جن کی طرف حالت اور ایک منقسم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فن میں بحث موصل الی النصور والنصديق سے ہوتی ہے اور ایصال کے لئے ترتیب ضروری ہے چونکہ حالت اور ایک بسیط ہوتی ہے اس لئے اس میں ترتیب کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایصال کی صلاحیت صرف صورت میں ہوتی ہے جو مجازاً علم ہے۔ نیز فن منطق میں معتبر وہی تصور و تصدیق ہوں گے جو صورت حاصل کی قسمیں ہیں نہ کہ وہ جو حالت اور ایک کی قسمیں ہیں۔

کثافات النوم والیقظة العارضتین لذات واحده المتباہنتین بحسب حقیقتہما فنفکر

مصنف فرماتے ہیں کہ تصور و تصدیق کا تقادوت مثل نوم و یقظہ کے تقادوت کے ہے یعنی جیسے نوم اور یقظہ کی حقیقت

میں مغائرت ہے گو کہ دونوں علی سبیل التعاقب شخص واحد کو عارض ہوتے ہیں یوں ہی تصور و تصدیق کی حقیقت میں بھی مغائرت ہے اگرچہ یہ دونوں ذات قضیہ کو علی سبیل التعاقب عارض ہوتے ہیں مثلاً قضیہ کو پہلے شک عارض ہوتا ہے جو کہ تصور کے انقسام سے ہے پھر شک کے ختم ہونے کے بعد اس پر اذعان کا عرض ہوتا ہے جو کہ تصدیق کی قسم سے ہے تو ایک ہی قضیہ پر تعاقب کے طور پر دونوں کا عرض ہوا اور کبھی معرض واحد پر تصور و تصدیق کا عرض اجتماع کے طور پر ہوتا ہے جیسے کہ مصدق بہ کے ساتھ جب اذعان متعلق ہوتا ہے تو اسی کے ساتھ موضوع محمول اور نسبت کا بھی تعلق ہوتا ہے جبکہ اذعان تصدیق ہے اور یہ سب منفرد تصورات ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ شک اس وقت وارد ہوگا جبکہ علم صورت عالیہ کے معنی میں ہو جیسا کہ یہی مشہور ہے کیونکہ علم و معلوم کے درمیان اتحاد صرف اسی قدر پر ہو سکتا ہے حالانکہ حقیقی قول یہ ہے کہ علم اس حالت اور ایک کا نام ہے جو صورت حاصل کے بعد پائی جاتی ہے اور یہی حالت اور ایک اشیاء کے انکشاف کا نشا ہوتی ہے اور یہی حقیقتاً علم بھی ہے اور یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوتی تو حالت تصور یہ اور ایک متحد نہیں ہے تصور کے ساتھ اسی طرح مصدق بہ کے ساتھ حالت تصدیق متحد نہیں ہے تو اب تصور و تصدیق میں اتحاد لازم نہیں آئے گا گو کہ یہ دونوں نوم اور یقظہ کی طرح سے ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں لیکن باعتبار حقیقت یہ دونوں متباہن ہوں گے۔

یہ اس حل کا خلاصہ ہے جسے ملاحظہ کرنے کے لئے ذکر کیا ہے۔

وحاصل الجواب ان السئالی انما يلزم لو كان الاتحاد والتباين بالنظر الى امر واحد وليس كذلك فان النصور المتحد مع التصديق سواء اخلقه بمعنى المصدق به او الاذعان هو التصور بمعنى الصورة العلمية والنصور المتباين للتصديق هو النصور الحقيقي بمعنى الحالة الادراكية وبالمجمله ان الحالة التصورية اذا تعلق بال قضية فلا تتحد معها وكذا لا يتحد القضية مع الحالة الادراكية التصديقية فلا يلزم اتحاد المتباينين اصلاً واذا تعلق بنفس التصديق فحينئذ تكون عارضة له واتحاد العارض مع العروض بالذات محال فلا يلزم الخلف نعم ان النصور بمعنى الصورة العلمية يتحد مع القضية وحقيقة التصديق بالذات وليس فيه استحالة فهذا الجواب جار في التصديق بمعنى الاذعان ايضاً بلا كلفة.

ترجمہ :- خلاصہ جواب یہ ہے کہ کتابی اس وقت لازم آئے گی جب کہ اتحاد اور متباہن ایک ہی امر کے لحاظ سے ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ وہ تصور و تصدیق کے ساتھ متحد ہے عام اذین کہ تم تصدیق کو مصدق بہ کے معنی میں لیا

اذا مان کے معنی میں وہ تصور صورت علیہ کے معنی میں ہے اور وہ تصور جو تصدیق کے مہائن ہے وہ تصور حقیقی حالت اور اکیہ کے معنی میں ہے حاصل یہ ہے کہ حالت تصور یہ جب قنہ سے متعلق ہوگی تو قنہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگی یوں ہی قنہ بھی حالت اور اکیہ تصدیق کے ساتھ متحد نہیں ہوگا تو متبائن کا اتحاد بالکل ہی لازم نہیں آئے گا اور جب حالت تصور یہ نفس تصدیق سے متعلق ہوگی تو اس وقت نفس تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض و معروض کا بالذات اتحاد بحال ہے تو خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا ہاں تصور صورت علیہ کے معنی میں قنہ اور حقیقت تصدیق کے ساتھ بالذات متحد ہوتا ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے تو یہ جواب بغیر کسی وقت کے تصدیق کے معنی میں اذ مان میں بھی جاری ہوگا۔

تشریح :- ملاسن نے حل کا خلاصہ یوں پیش کیا ہے تصور و تصدیق کے مابین مہانت اور اتحاد اس صورت میں ہوگا جبکہ ایک ہی امر کی طرف نسبت کرتے ہوئے مہانت اور اتحاد کا قول ہو جبکہ ایسا نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ تصور تصدیق کے ساتھ متحد بھی ہے اور متبائن بھی لیکن وہ تصور جو تصدیق کے ساتھ متحد ہے وہ تصور بمعنی صورت علیہ اور صورت حاصل ہے عام ازیں کہ تصدیق مصدق بہ کے معنی میں ہو یا اذ مان کے معنی میں اور وہ تصور جو تصدیق کے مہائن ہے وہ تصور حقیقی ہے جو حالت اور اکیہ کا معنی رکھتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حالت تصور یہ اور اکیہ جب قنہ کے ساتھ متعلق ہوگی تو وہ قنہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگی اسی طرح سے قنہ بھی حالت اور اکیہ تصدیق کے ساتھ متحد نہیں ہوگا تو ایسے دو امر جو نفس الامر میں مہائن ہیں ان کا اتحاد لازم نہیں آئے گا۔ اسی طرح جب حالت تصور یہ تصدیق سے متعلق ہوگی تو یہ تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض و معروض میں بھی وائنا مغایرت ہوتی ہے لہذا خلاف مفروض (متبائن کا اتحاد) لازم نہیں آئے گا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ تصور جو صورت علیہ کے معنی میں ہوتا ہے وہ قنہ اور تصدیق کے ساتھ بالذات متحد ہوتا ہے لیکن اس میں کوئی استحالہ اس وجہ سے لازم نہیں آئے گا کہ وہ تصور و تصدیق جو صورت حاصل کی قسمیں ہیں ان میں مہانت ہی نہیں ہے۔

فہذا الجواب جار فی التصدیق :- اس عبارت سے ملاسن نے مصنف پر تعریف کی ہے جو انھوں نے حاشیہ مہیہ میں ذکر کیا ہے کہ شک کی تقریر تصدیق بمعنی مصدق بہ پر منحصر ہے کیونکہ جواب اسی تقدیر پر مبنی ہے۔

ملاسن فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول صحیح نہیں ہے یہ حل جیسے تصدیق بمعنی مصدق بہ پر جاری ہوتا ہے یونکہ تصدیق بمعنی اذ مان پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔

ولیس الكل من كل منهما بدیهیہ والا فانت مستغن عن النظر والتالی باطل فانا نحتاج فی کثیر من العلوم الی النظر ولا نظربا صرح بالصفة الکاشفة له بقوله متوقفا علی النظر وهذا تعریف له فی المشہور۔

قال فی الحاشیہ الحق ان البداهة والنظرية من صفات العلم فلا بد انه رب شیء یکون نظریا عند شخص و بدیهیہ عند اخر ومن ثم جواز والصاحب القوة الفلسفیة ان النظریات باسرها تصیر بدیهیہ عندہ فلا معنی للتوقف ووجه الدفع ان علم کل واحد مغایر بالشخص فیجوز ان يتوقف احدهما دون الآخر وقد یجاب بالتصرف فی معنی التوقف۔ انتہی۔

ترجمہ :- تصورات اور تصدیقات میں سے ہر ایک بدیهی نہیں ہیں اور نہ تو نظر و فکر سے بے نیاز ہوتا اور تالی باطل ہے، اس لئے کہ ہم اکثر علوم میں نظر و فکر کے محتاج ہوتے ہیں اور تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہیں، مصنف نے اپنے قول توقف علی النظر سے اس صفت کی تصریح کی ہے جو نظری کے لئے کاشف ہے اور یہ نظری کی مشہور تعریف ہے۔

اور مصنف نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ بدایت و نظریات علم کی صفات سے ہیں لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ ایک ہی شیء بسا اوقات ایک شخص کے نزدیک نظری ہوتی ہے اور دوسرے کے نزدیک بدیهی اور اکیہ وجہ سے صاحب قوت قدیر کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ جمع نظریات ان کے نزدیک بدیهی ہوں تو اب توقف کا کوئی مطلب نہیں ہوگا اعتراض کے اندفاع کی صورت یہ ہے کہ ہر شخص کا علم دوسرے کے علم سے مغایر ہوتا ہے تو یہ ممکن ہے کہ ایک کے لئے توقف علی النظر ہو دوسرے کے لئے نہ ہو۔

تشریح :- مقدمہ اعلم میں کل تین امور مذکور ہوتے ہیں، علم کا بیان حاجت۔ علم کی تعریف۔ علم کا موضوع۔ مصنف کی یہ عبارت اول الذکر دو کے بیان کی تمہید ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جمع تصورات و تصدیقات بدیهی نہیں ہیں اسی طرح جمع تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں بلکہ بعض تصورات و تصدیقات بدیهی ہیں اور بعض نظری، نظری تصورات و تصدیقات کی تحصیل نظر و فکر کے طریقہ سے ہوتی ہے اور نظر و فکر میں غلطی واقع ہوتی ہے لہذا ذہن کو خطائی فکر سے محفوظ رکھنے کے لئے ایک قانون کی حاجت ہے اور وہ قانون منطبق ہے۔

یہ ہے منطق کا بیان حاجت اسی سے ہمیں منطق کی رسم بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ قانون جو ذہن کو خطائی فکر سے محفوظ رکھے وہ منطق ہے۔

تصورات و تصدیقات کی بدایت و نظریت میں کل نو احتمالات عقلیہ پائے جاتے ہیں تفصیل یہ ہے (۱) جمع

تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں۔ (۲) جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوں۔ (۳) جمیع تصورات بدیہی ہوں، جمیع تصدیقات نظری ہوں۔ (۴) جمیع تصورات نظری ہوں، جمیع تصدیقات بدیہی ہوں۔ (۵) جمیع تصورات بدیہی ہوں، بعض تصدیقات بدیہی ہوں بعض نظری (۶) جمیع تصورات نظری ہوں بعض تصدیقات بدیہی ہوں بعض نظری۔ (۷) جمیع تصدیقات بدیہی ہوں بعض تصورات بدیہی ہوں۔ (۸) جمیع تصدیقات نظری ہوں بعض تصورات بدیہی ہوں بعض نظری۔ (۹) بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں بعض تصورات و تصدیقات نظری ہوں۔

مذکورہ احتمالات میں سے اشیاء کے نزدیک پہلا احتمال اور حجم بن عنوان کے نزدیک دوسرا احتمال امام رازی کے نزدیک پانچواں احتمال حشر میں حکماء کے نزدیک ساتواں احتمال معتبر ہے، جب کہ متاخرین حکماء اور محققین متکلمین اور خوافیہ مصنف نے نویں احتمال کو پسند فرمایا ہے اور فقہاء احتمالات میں مذاہب مشہور نہیں ہیں۔

ماتن نے اپنے قول لیس الکحل میں کل منہما بدیہیہ سے دودعوے کئے ہیں پہلا یہ ہے کہ جمیع تصورات بدیہی نہیں ہیں، دوسرا یہ ہے کہ جمیع تصدیقات بدیہی نہیں ہیں مصنف نے اختصار کے پیش نظر دونوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے اور اس لئے بھی کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے عدم بداہت کی دلیل بھی ایک ہی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کل کے کل تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں ورنہ ہم ہر تصور و تصدیق کی تحصیل میں نظر و فکر سے بے نیاز ہوتے حالانکہ حاکمی باطل ہے (جمیع تصورات و تصدیقات کی تحصیل میں نظر و فکر سے بے نیاز ہونا)

اس لئے کہ بہت سارے تصورات ایسے ہیں جن کی تحصیل میں ہمیں نظر و فکر کی حاجت ہے، جیسے کہ ملک، جن، فرشتہ، انسان، حیوان، ہوا وغیرہ کے تصورات یوں ہی بہت ساری ایسی تصدیقات ہیں جن کی تحصیل میں ہمیں نظر و فکر کی ضرورت ہے۔ جیسے حدوث عالم کی تصدیق اور ماضی عالم کے وجود کی تصدیق۔

لہذا معلوم ہوا کہ سارے تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔

اسی طرح سے ماتن نے اپنے قول ولا نظریہ سے بھی دودعوے کئے ہیں پہلا دعویٰ یہ ہے کہ سارے تصورات نظری نہیں ہیں، دوسرا یہ ہے کہ ساری تصدیقات نظری نہیں ہیں، یہاں بھی اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے پیش نظر دونوں دعوؤں کو ایک ساتھ جمع کیا گیا ہے۔

جمیع تصورات و تصدیقات کی عدم نظریت کی دلیل آگے آ رہی ہے۔

جمیع تصورات و تصدیقات کی عدم بداہت کی ایک دلیل وہ ہے جو صاحب شمس نے پیش کیا ہے جسے صاحب قلمی نے ذکر کیا ہے کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہیں ورنہ اشیاء میں سے کوئی شئی ہمارے لئے مجہول نہ رہتی حالانکہ بہت ساری اشیاء ایسی ہیں جو ہمارے لئے مجہول ہیں۔

لیکن صاحب سلم کو یہ دلیل پسند نہیں ہے اس لئے اسے ترک کر کے دوسری دلیل استعمال کیا ہے۔
متوقفا علی النظر :- اس عبارت سے مصنف نے نظری کے مفہوم کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ نظری وہ ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو۔
ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ نظری کی مشہور تعریف ہے۔

قال فی الحاشیۃ الحق ان البداهۃ والنظریۃ :-

اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ بداہت و نظریت کے سلسلہ میں مناطہ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ بداہت و نظریت علم کی صفت ہیں یا معلوم کی یادوں کی۔

محققین مناطہ اور مصنف کا قول یہ ہے کہ بداہت و نظریت علم کی بالذات صفت ہیں معلوم کی بالفتح صفت ہیں جب کہ بعض مناطہ کا خیال اس کے برعکس ہے، مثلاً سید میر شریف جرجانی کا قول یہ ہے کہ بداہت و نظریت معلوم کی بالذات صفت ہیں اور علم کی بالفتح صفت ہیں ملاحسن انہی حصلاً یہ ثابت کریں گے کہ بداہت و نظریت دونوں کی بالذات صفت ہیں۔
ملاحسن عبارت مذکورہ سے فرماتے ہیں کہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ بداہت و نظریت علم کی بالذات صفت ہیں لیکن واسطی العروض کے طریقہ پر معلوم بھی بداہت و نظریت سے مجازاً اور بالفتح متصف ہوتا ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نظر و فکر سے مقصود معلومات کا علم و انکشاف ہوتا ہے نہ کہ نفس معلومات من حیث می می کیونکہ ذہن میں نظر و فکر سے علم ہی حاصل ہوتا ہے اور نظر و فکر پر جو می مرتب ہوتی ہے وہی مقصود ہوتی ہے، لہذا نظر و فکر سے علم ہی مقصود ہوگا تو نظریت بالذات علم کی صفت ہوگی اور بداہت کو نظریت کے مقابلے میں رکھا جاتا ہے۔ لہذا یہ بھی علم کی بالذات صفت ہوگی۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ علم کے واسطے سے معلوم بھی بداہت و نظریت سے متصف ہوتا ہے مثلاً کسی معلوم کا علم بدیہی ہوگا تو علم کی بداہت کے واسطے سے معلوم بھی بالفتح بدیہی ہو جائے گا اگر کسی معلوم کا علم نظری ہوگا تو علم کی نظریت کے واسطے سے معلوم بھی بالفتح نظری ہو جائے گا۔

میر سید شریف کی دلیل یہ ہے کہ نظر و فکر سے اولاً اور بالذات معلوم کا ہی حصول ہوتا ہے من حیث می می لہذا بداہت و نظریت بالذات معلوم ہی کی صفت ہیں نہ کہ علم کی۔

فلا یرد انه رب شئی :-

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ نظری کی جو تعریف

توقف علی النظر سے کی گئی ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ایک شیء بعض کے نزدیک نظری ہوتی ہے جب کہ وہی شیء دوسرے کے نزدیک نظری نہیں ہوتی ہے بلکہ بدیہی ہوتی ہے اسی لئے تو قدسی صفات بزرگوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک کوئی شیء نظری ہوتی ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے لوگ ہوتے ہیں جنہیں جمیع مطالب کا حصول بلا فکر و نظر کے ہو جاتا ہے لہذا یہاں توقف علی النظر کا معنی نہیں پایا گیا کیوں کہ نظری میں توقف علی النظر کا معنی ہوتا ہے کہ بغیر نظر و فکر کے مطلوب کا حصول نہ ہو اور صاحب قوت قدسیر کے لئے بلا نظر کے حصول ہو رہا ہے لہذا نظری کی تعریف توقف علی النظر سے کرنا صحیح نہیں ہے۔

وجه الدفع ان علم کل واحد:-

اس عبارت سے ملاسن نے اعتراض کا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ بدهیت و نظریات بالذات علمی صفت ہیں اور ہر شخص کا علم دوسرے کے علم کے مغایر ہے ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی کا علم بدیہی ہو نظر و فکر پر موقوف نہ ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس قوت قدسیر ہو اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کسی کا علم نظری ہو فکر و نظر پر موقوف ہو جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس قوت مذکورہ نہ ہو لہذا ایسے شخص کا علم ہو گا وہ نظری ہو گا نظر و کسب پر موقوف ہو گا لہذا نظری کا بدیہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

قد یجاب بالتصرف فی معنی التوقف:-

ملاسن نے اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا ایک دوسرا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ نظری کی تعریف میں توقف علی النظر سے مراد لولاء لا متنع کا توقف نہیں ہے جس میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم ہوتا ہے بلکہ محض دخول فا کا توقف ہے جسے اذا وجد فوجد کہا جاتا ہے جس میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں ہوتا بلکہ جب موقوف علیہ پایا جاتا ہے تو موقوف بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اس میں یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ موقوف بغیر موقوف علیہ کے پایا جائے۔ جیسے کہ نخل کنیر کا پانی ہو جب بھی پایا جاتا ہے اور نہ ہو جب بھی پایا جاتا ہے تو جس کے پاس قوت قدسیر نہیں ہے اس کا معلوم نظری تحقیق نظر کے بعد پایا جائے گا اور جس کے پاس قوت قدسیر ہے اس کا معلوم بلا نظر کے پایا جائے گا۔

اقول بتوفیق اللہ تعالیٰ و توفیقہ ان تحقیق المقام ان وجود الطبائع النوعية يتقدم علی وجودات الاشخاص سواء كانت فی الخارج او فی الذهن فقد یكون التقدم طبعیا كما قالوا فی وجود الطبيعة للصورة الجسمیة فانها علة لوجود الہیولی و وجود الہیولی علة للوجود الشخصی لتلك الصورة و علة العلة علة فیکون وجود طبیعة الجسمیة علة لوجود الشخصیة وقد یكون مستتبعا محضا كما فی وجود الانسان المطلق و شخصہ۔

توجہ:- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ طبائع نوعیہ کا وجود افراد کے وجود پر مقدم ہے عام ازیں کہ افراد کا وجود خارج میں ہو یا ذہن میں تو کبھی یہ تقدم طبعی ہوتا ہے جیسا کہ فلاسف نے کہا ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت کا وجود حیولی کے وجود کے لئے علت ہے اور حیولی کا وجود صورت جسمیہ کے وجود و شخصی کے لئے علت ہے اور علت کی علت علت ہوتی ہے تو صورت جسمیہ کا وجود صورت جسمیہ کے وجود و شخصی کے لئے علت ہو جائے گا اور طبیعت نوعیہ کا تقدم کبھی متبوع شخص کے درجہ میں ہوتا ہے جیسے کہ مطلق انسان کے وجود کا تقدم انسان متبوع پر۔

تشریح:- حاشیہ مضمین میں مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ بدهیت و نظریات علمی کی صفات سے ہیں فاضل شارح ملاسن اپنے قول اقول سے اس کا رد کرنا چاہتے ہیں لیکن رد سے قبل ایک قاعدہ کلیہ کا اثبات کر رہے ہیں جس پر رد کی تقریر مبنی ہے۔ فرماتے ہیں کہ طبیعت نوعیہ یعنی ماہیت کا وجود افراد کے وجود پر مقدم ہوتا ہے خواہ افراد خارج میں موجود ہوں یا ذہن میں اگر افراد کا وجود خارج میں ہے تو افراد کی ماہیت کا وجود خارج میں افراد کے وجود پر مقدم ہو گا اور اگر افراد ذہن میں ہوں تو افراد کی ماہیت کا وجود ذہن میں افراد کے وجود پر مقدم ہو گا بالکل اسی قیاس پر جیسے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت و ماہیت کا وجود حیولی کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے اور حیولی کا وجود صورت جسمیہ کے وجود و شخصی کے لئے علت ہوتا ہے چونکہ شی کی علت کی علت نفس شی کی علت ہوتی ہے لہذا صورت جسمیہ کی طبیعت کا وجود خود صورت جسمیہ کے وجود و شخصی یعنی متبعین اور متبوع صورت جسمیہ کے وجود کے لئے علت ہو جائے گا۔

فلاسن حضرات نے یہ دعویٰ دلیل سے ثابت کیا ہے کہ حیولی اپنے وجود میں صورت جسمیہ کی ماہیت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشخص اور تشکل میں حیولی کی محتاج ہے لہذا صورت جسمیہ کی ماہیت حیولی پر مقدم ہے اور حیولی صورت جسمیہ کے اشخاص پر مقدم ہے تو صورت جسمیہ کی ماہیت صورت جسمیہ کے اشخاص پر مقدم ہوگی۔

فقد یكون التقدم طبعیا:-

اس عبارت سے ملاسن کہتے ہیں کہ ماہیت پر افراد کا وجود مقدم ہوتا ہے یہ کبھی تقدم طبعی ہوتا ہے یعنی متاخر اپنے وجود میں مستحق محتاج ہو لیکن مستحق کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہ ہو جیسے کہ ایک کا تقدم دوسرے پر یا جیسے کہ صورت جسمیہ کی ماہیت کا تقدم حیولی کے وجود پر۔

واضح رہے کہ تقدم ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ تقدم طبعی۔ تقدم علی۔

تقدم علی:- اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں جس میں مستحق کے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہو یعنی متاخر اور مستحق کے مابین علیت کا علاقہ پایا جائے جیسے کہ جو نہار پر طلوع غم کا تقدم غم کا تقدم طبعی ہے۔

تقدم طبعی اور علی میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول میں مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہیں ہوتا جبکہ حالی میں لازم ہوتا ہے۔

وقد یكون مستتبعا محضاً: اور یہی ماہیت کا تقدم افراد و اشخاص پر مستحق محض کے درجہ میں ہوتا ہے۔ یعنی مقدم متبوع ہوتا ہے اور متاخر تابع ہوتا ہے اور دونوں کے مابین عاقلہ علیہ نہیں پایا جاتا ہے جیسے انسان مطلق کے وجود کا تقدم، فحش انسان کے وجود پر کیونکہ یہاں طبیعت نوہیہ یعنی ماہیت انسانیہ کا وجود متبوع ہے اور انسان کے فرد متبوع و متبوعین مثلاً زیہ کا وجود تابع ہے، یہاں دونوں میں سے کوئی بھی کسی کے لئے علت و معلول نہیں، البتہ دونوں کسی تیسری علت کے معلول ہیں۔

وبالجملة يكون الاول اسبق من الثاني وتوقف الاول على علته وترتبه عليها اسبق على توقف الثاني على علته وترتبه عليها ولا شك ان التوقف والترتب نسبة وتغاير النسبة بتغاير المنتسبين فتوقف وجود الطبيعة على علته امر مغاير لذاته لتوقف وجود الشخصية عليها، قوجہ: اور حاصل یہ ہے کہ اول حالی سے سابق ہے اور اول کا اپنی علت پر توقف اور ترتب دوسرے کے اپنی علت پر توقف و ترتب سے سابق ہے اور کوئی شک نہیں ہے کہ توقف اور ترتب نسبت ہیں اور متبوعین کے تغاير سے نسبت کا تغاير ہوتا ہے تو اپنی علت پر طبیعت کے وجود کا توقف ایسا امر ہے جو تخصیص کے وجود کے اپنی علت پر توقف کے بالذات مغاير ہے۔

تشریح:-

عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طبیعت نوہیہ کا وجود افراد و اشخاص کے وجود پر مقدم ہے اسی طرح سے طبیعت نوہیہ کا اپنی علت پر توقف و ترتب بھی مقدم ہے اشخاص و افراد کے اپنی علت پر توقف و ترتب سے۔ اور فرماتے ہیں کہ توقف اور ترتب نسبت کا نام ہے اور متبوعین کے تغاير سے نسبت میں تغاير ہوتا ہے۔

لہذا طبیعت (موقوف) اور اس کی علت (موقوف علیہ) کے درمیان جو توقف ہے وہ مغاير ہے اس توقف کے جو اشخاص اور ان کی علت کے مابین ہے۔

اس عبارت سے مصنف کا مدعا سمجھنے سے پہلے واسطی فی العروض اور واسطی فی الثبوت کو سمجھ لینا چاہیے۔

اس کے پہلے اس بحث کی تفصیل پیش کی گئی ہے لیکن تفصیل فہم کے لئے دوبارہ اس کا اہمائی ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

واسطی فی العروض:- اس واسطی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ذوالواسطی میں مجازاً کوئی صفت مائی جائے۔

اس میں وصف عارض سے واسطی حقیقتاً متصف ہوتا ہے اور ذوالواسطی جمعا متصف ہوتا ہے یعنی اس میں ہمیشہ

صرف ایک ہی صفت ہوتی ہے جس سے صرف واسطی متصف ہوتا ہے جیسے کہ صندوق میں بند بچہ کی حرکت کے لئے صندوق کی حرکت واسطی فی العروض ہے تو یہاں ایک ہی حرکت ہے جو صندوق کی صفت ہے اور جو بچہ اس میں بند ہے حقیقتاً اس کی صفت نہیں ہے۔

واسطی فی الثبوت:- اس واسطی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ذوالواسطی میں حقیقتاً کوئی صفت پیدا ہو جائے۔ واسطی فی الثبوت کی دو صورت ہوتی ہے ایک صورت میں وصف سے واسطی اور ذوالواسطی دونوں حقیقتاً متصف ہوتے ہیں جیسے گام کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت واسطی فی الثبوت ہے تو یہاں حرکت سے ہاتھ اور گام دونوں حقیقتاً متصف ہیں اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وصف عارض سے صرف ذوالواسطی متصف ہوتا ہے۔

واسطی بالکل ہی متصف نہیں ہوتا بلکہ صرف غیر متصف ہوتا ہے جیسے صباغ جب کپڑا رنگتا ہے تو رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے نہ کہ صباغ۔

یہ ذہن نشین کر لینے کے بعد ملاحظہ کا مدعا آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ ماہیت اور طبیعت کا اپنی علت پر توقف اور فحش ہے اور اشخاص و افراد کا اپنی علت پر توقف اور ترتب اور فحش ہے یعنی دونوں توقف میں مغايرت قطعی اور یقینی ہے یعنی توقف اور ترتب سے طبیعت مطلقہ بذاتہ متصف ہوتی ہے اور افراد و اشخاص بھی بذاتہ متصف ہوتے ہیں لہذا دونوں میں سے کسی کا بھی توقف دوسرے کے توقف و ترتب کے تابع نہیں ہو سکتا ایسی طبیعت جو کہ واسطی فی العروض میں ذوالواسطی کے لئے ہوتی ہے بلکہ واسطی فی الثبوت کی مثل اول کے طریقہ پر دونوں بالذات حقیقتاً توقف و ترتب سے متصف ہوتے ہیں۔

واذا تمهد هذا فنقول ان المكتسب اما يكون الطابع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتي تحقيقه والكاسب حلة للوجود اللهنى للمكتسب فالطابع الكلية النسي هي مرتبة المعلوم من المكتسب اذا قيست الي علته تكون اسبق بالتوقف والترتب بالنظر الي علته وهي الكاسب والطابع الجزئية القائمة بالذهن النسي هي مرتبة المعلوم تكون مسبقة بهما بالنظر اليها ولا يكون الاول واسطی فی العروض والثاني فان الوصف لا يتعدد فيها وهما تعدد وصف التوقف والترتب كما بهنا بل انما يتصور الواسطی فی الثبوت.

قوجہ:- اور جب یہ تمہید ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ طبعی کلیہ ہی مکسب ہوتی ہیں کیونکہ جزئیات نہ کاسب ہوتی ہیں نہ مکسب جیسا کہ مغربی اس کی تحقیق آئے گی اور کاسب مکسب کے وجود کوئی کے لئے صفت ہے تو وہ طبعی کلیہ جو معلوم کے درجے میں ہیں یعنی مکسب جب ان کی صفت کی جانب توجہ کیا جائے گا تو اپنی صفت کی طرف نظر کرتے ہوئے توقف و

ترتب کے لحاظ سے سابق ہوں گی اور طالع کلیہ کی حالت کا سب سے اوپر وہ طالع جزئیہ جو زمین کے ساتھ قائم ہیں اور علوم کے درجے میں ہیں وہ ان دونوں (توقف و ترتب) میں اپنی حالت کی طرف نظر کرتے ہوئے مسبق ہوں گی تو اول طالع کے لئے واسطی العروض نہیں ہوگا کیونکہ واسطی العروض میں وصف کا تعدد نہیں ہوتا ہے اور یہاں پر توقف و ترتب کے وصف میں تعدد ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ یہاں پر واسطی اثبوت ہی متصور ہوگا۔

تشریح: - ملاحظہ کیجئے کہ جس کی ہی کا سب اور مکتب ہوتی ہے اور جزئی کا سب ہوتی ہے نہ مکتب جزئی کا سب اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ جو کسی دوسری شے کے لئے کا سب ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ فکر و نظر اور ترتب کے قابل ہو اور جزئی میں ترتیب نہیں ہوتی ہے لہذا اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس سے کسی شے کا حصول ہو اور جزئی مکتب اس لئے نہیں ہوتی کہ اگر مکتب ہوگی تو اس کے لئے کوئی کام ضرور ہوگا جس سے کہ جزئی کی تحصیل ہو اب کا سب یا جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو کا سب اور مکتب میں عینیت ہوگی یا غیریت ہوگی اگر عینیت ہے تو یہ دو مستزم ہے اگر غیریت ہے تو پھر دونوں میں بابت پائی جائے گی اور ایک امر مہاشی سے دوسرے امر مہاشی کی تحصیل نہیں ہو سکتی اور اگر کا سب کلی ہے تو پھر وہ عام ہوگا اور عام سے خاص کی معرفت نہیں ہوتی۔

حضور کا خلاصہ یہ ہے کہ طبیعت نوع کا وجود و جو شخص پر سابق ہے اور طبیعت نوع کا حالت پر توقف شخص کے طالع پر توقف کے مقام پر ہے اور مکتب طالع کلیہ ہی ہوتی ہیں نہ کہ طالع جزئیہ کیوں کہ جزئی کا سب اور مکتب میں ہوتی اور کا سب مکتب کے وجود و حقی کے لئے طالع ہے تو وہ طالع کلیہ جو علوم کے درجے میں ہیں اپنی حالت سے مسبق اور متاخر ہوں گی اور اگر شخص سے مقدم ہوں گی۔ اور طبیعت کلیہ توقف اور امتیاز انی اعلیٰ میں افراتفری کے لئے واسطی العروض نہیں ہوگی کیوں کہ واسطی العروض میں وصف میں تعدد نہیں ہوتا جیسے کہ جاس سفید کیوں کہ حرکت واحد و غیرت کی طرف بالذات منسوب ہے اور جاس سفید کی طرف بالحضرت یہاں پر حرکت میں کوئی تعدد نہیں ہے۔

لیکن طبیعت نوع پر ہے اور شخص سے ترتیب اور توقف کا تعدد وجود ہے اس لئے کہ شخص کا وجود طبیعت کلیہ پر موقوف ہے اور طبیعت کلیہ اپنی طالع پر موقوف ہے لہذا یہاں پر واسطی اثبوت کی حق اول تحقق ہوگی اور توقف سے علم اور معلوم دونوں بالذات متصف ہوں گے۔

فحينئذ ما قال المصنف ان البداهة والنظرية من صفات العلم باطل فان الظاهر منه الحصر فان كونهما صفتين للعلم لا ينكر فالحق انهما صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفس الواسطة في العروض والمعلوم فقط بمعنى نفس الواسطة مطلقا فان التوقف له عليهما بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود الطبيعة التي هي مرتبة وجود المعلوم

بعديه بالذات فيتحقق الواسطة في الثبوت.

ترجمہ: - تو اس وقت جو مصنف نے کہا ہے کہ بداهت و نظریات علم کی صفات سے ہیں باطل ہے کیونکہ مصنف کی عبارت سے ظاہر ہے حالانکہ ہم ان دونوں کے مصنف علم ہونے کے منکر نہیں ہیں۔

تو حق یہ ہے کہ بداهت و نظریات علم اور معلوم دونوں کی بالذات صفت ہیں واسطی العروض کی نفی کے معنی میں اور صرف معلوم کی صفت ہیں مطلق واسطی کی نفی کے معنی میں (واسطی العروض و اثبوت) کیوں کہ معلوم کا توقف طالت پر ذات معلوم کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے اور بداهت و نظریات علم کی صفت ہیں اس مرتبہ طبیعت کے توقف کے بعد جو کہ معلوم کا مرتبہ ہے اور یہ بداهت بالذات ہے تو علم میں واسطی اثبوت متحقق ہوگا۔

تشریح: - ملاحظہ کیجئے ہیں کہ ہماری مذکورہ حقیقت سے یہ ثابت ہو گیا کہ مصنف کا یہ قول ایک باطل قول ہے کہ بداهت و نظریات صرف علم ہی کی بالذات صفت ہیں کیونکہ مصنف کی عبارت سے ظاہر رہتا ہے حالانکہ ہم بھی اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ بداهت و نظریات علم کی صفت ہیں لیکن ہم انحصار کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بداهت و نظریات علم اور معلوم دونوں کی بالذات صفت ہیں اور حق بھی یہی ہے کہ بداهت و نظریات دونوں کی بالذات صفت ہیں، واسطی العروض کی نفی کے معنی میں اور باواسطہ صرف معلوم کی صفت ہیں کیونکہ معلوم کا توقف اپنی طالع یعنی کا سب پر بالذات ہے، سچ میں کوئی واسطی علم اور علم کی صفت ہیں بلکہ اس سے پہلے وجود طبیعت یعنی مرتبہ وجود معلوم اپنی طالع پر موقوف ہو جائے اس توقف کے بعد یہ علم کی صفت ہوگی واضح رہے کہ یہاں بعدت بالذات یعنی تا غرضانی مراد ہے تا غرضانی مراد نہیں تو اس صورت میں بداهت اور نظریات سے معلوم اور علم دونوں متصف ہوں گے لہذا ذات معلوم علم کے لئے واسطی اثبوت ہوگی۔

والا لدار فيلزم تقديم الشئ على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير متناهية فان الدور مستلزم للتسلسل توضيح بيان الاستلزام يكون بثلث مقدمات مسلمة بدیهية الاولى ان ذات الشئ نفسه والثانية ان الموقوف والموقوف عليه يجب ان يكونا متغايرين والثالثة ان الحكم الثابت للشئ ثابت لذاته.

ترجمہ: - ورنہ در لازم آئے گا کہ دو مرتبوں سے بلکہ غیر متناہی مراتب سے شے کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا کیونکہ دور تسلسل مستلزم ہے استلزام تسلسل کی توضیح تین ایسے مقدمات سے ہوگی جو مسلم اثبوت اور بدیهی ہیں، پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ذات شے نفس شے سے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے متغایر ہوں تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو حکم شے کے لئے ثابت ہوگا وہ ذات شے کے لئے بھی ثابت ہوگا۔

تشریح: - والا لدار: - مان نے اس عبارت سے صحیح تصورات و تصدیقات کے نظریات نہ ہونے کی دلیل پیش

کی ہے فرماتے ہیں کہ سارے کے سارے تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہیں ورنہ دور لازم آئے گا اور دور محال ہے۔ دور کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر بطریق دور کسی نظری کا کتساب ہو تو دوسرے سے بلکہ غیر متناہی مراتب سے شی کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا کیونکہ دور تسلسل کو تسلیم ہوتا ہے۔

یہ بحث سمجھنے سے پہلے دور کا مفہوم اور اس کی قسموں اور اس کے کچھ تعلقات کا ذکر نہیں کر لیتا ضروری ہے۔ دور کی تعریف:- توقف الشيء علی ما يتوقف علی ذالک الشيء کسی شی کا ایک شی پر موقوف ہونا کہ وہ شی خود اس شی پر موقوف ہو۔

دور کے اقسام:- دور کی دو قسمیں ہیں: (۱) دور مضمر ج (۲) دور مضمحل۔

دور مضمر ج:- دور ہے جس میں شی کا توقف نفس شی پر ایک درجے سے ہو جیسے موقف ہو ب پر اور ب موقوف ہو پر۔ دور مضمحل ج:- دور ہے جس میں شی کا توقف نفس شی پر دور درجے سے ہو یا کثیر درجات سے ہو جیسے موقف ہو ب پر ب موقوف ہو ب پر ب موقوف ہو۔

یہاں یہ خیال رہے کہ دور کی قسم اول میں شی کا تقدم نفس شی کے اوپر دوسروں سے ہوتا ہے اور قسم ثانی میں شی کا تقدم نفس شی پر کثیر مراتب سے ہوتا ہے۔

اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ جو شی موقوف علیہ سے مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ سے ایک مرتبے میں مقدم ہوتی ہے اور موقوف سے دوسروں میں مقدم ہوتی ہے جیسے اگر ب پر موقوف ہو تو ب موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لہذا ب سے مقدم ہوگا اور ب کا پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا چرچ اگر موقوف ہو جائے پر تو ب موقوف علیہ ہوگا اور ب سے مقدم ہوگا اور ب کا پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا اور چوں کہ دونوں ایک ہی ہیں لہذا ب کا پر تقدم دوسروں سے ہوگا لہذا دور لازم آیا کہ شی کا تقدم خود شی پر اس دور مضمر ج میں دوسروں سے ہو جائے۔ اور شی اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہو جائے۔

اور دور کی قسم ثانی جو کہ دور مضمحل ہے اس میں شی کا تقدم نفس شی پر کم از کم تین اور زیادہ سے زیادہ غیر متناہی مراتب سے لازم آتا ہے دور تسلسل کو تسلیم ہوتا ہے اور تسلسل بھی محال ہے کیوں کہ اس میں امور غیر متناہیہ کا دفعہ واحد اختیار لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔

بہر حال دور میں شی کا تقدم نفس شی پر دوسروں سے لازم آتا ہے اور یہ تقدم کا سب سے کم درجہ ہے اور انتہائی درجہ یہ ہے کہ غیر متناہی مراتب سے تقدم الشيء علی نفسه کا استعمال لازم آتا ہے اسے ثابت کرنے کے لئے لاجس نے تین حقائق مقدمہ کیوں کیا ہے پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ذات شی اور شی میں عنایت ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور

موقوف علیہ میں عنایت ہے، تیسرا یہ ہے کہ جو حکم شی کے لئے ثابت ہے وہ نفس شی کے لئے بھی ثابت ہے۔ دور تسلسل کو تسلیم ہوتا ہے اور تسلسل باطل ہے۔ بطلان تسلسل پر آگے ذیل آ رہی ہے۔

وبعد تمہیلہا نقول ان اذا كان موقوفا علی ب وب علی ا فیلزم ان یکون ا موقوفا علی ذاته والموقوف والموقوف علیہ متغایران فیکون ا وذاتہ متغایران فیحصل تح امران فی نفس الامر ثم ان ا وذاتہ متحدان بحکم المقدمة الاولى فکما توقف ا علی ذاته يتوقف ذاته علی ذاتها بحکم المقدمة الثالثة فیلزم توقف ذات ا علی ذاتها والموقوف والموقوف علیہ متغایران فیکون ذات ا وذات ذات ا متغایران فیحصل ثلثة امور موجودة مرتبة وحکذا فیلزم امور موجودة غیر متناہیة مرتبة وهو التسلسل وحينئذ یلزم تقدم الشيء علی نفسه بمراتب غیر متناہیة باستعانة تلک المقدمات بالضرورة۔

ترجمہ:- اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب ب پر موقوف ہوگا اور ب پر موقوف ہوگا تو لازم آئے گا کہ اپنی ذات پر موقوف ہو جائے اور موقوف موقوف علیہ متغایر ہوتے ہیں تو لازماً ذات ادوئیں متغایر ہوں گے تو اس وقت نفس الامر میں دو امر (۱) اور ذات (۱) حاصل ہوں گے پھر پہلے مقدمہ کی رو سے اور ذات ادوئیں متحد ہوں گے تو جیسے موقوف ہے اپنی ذات پر تو ا کی ذات موقوف ہوگی اپنی ذات پر تیسرے مقدمہ کی رو سے تو ذات ا کا توقف اپنی ذات پر لازم آئے گا اور موقوف موقوف علیہ متغایر ہوتے ہیں تو ا کی ذات اور ا کی ذات کی ذات متغایر ہوں گے تو اب تین امور (۱) ذات ا، ذات ذات (۱) حاصل ہوں گے جو موجود اور مرتب ہوں گے تو لازم آئے گا کہ ایسے امور موجود ہوں جو غیر متناہی مراتب ہوں اور یہی تسلسل ہے اور اس وقت ان مقدمات کی استعانت سے غیر متناہی مراتب سے شی کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا۔

تشریح:- شارح نے مقدمات ثلاثہ کی تمہید کے بعد یہاں سے یہ ثابت کیا ہے کہ دور تسلسل کو تسلیم کر دینے کی صورت میں لازم آئے گا کہ شی اپنی ذات پر غیر متناہی مراتب سے مقدم ہو جائے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً "ب" پر موقوف ہو اور "ب" بھی "ب" پر موقوف ہو تو لازم آئے گا کہ "ب" اپنی ذات پر موقوف ہو جائے تو نفس "ب" یہاں موقوف ہو اور "ب" کی ذات موقوف علیہ ہوگی اور چونکہ مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغایرت ضروری ہے لہذا "ب" اور اس کی ذات کے درمیان مغایرت ہوگی اور نفس الامر میں "ب" اور اس کی ذات دو امر متغایر ہوں گے اور مقدمہ اولیٰ چونکہ یہ تھا کہ ذات شی اور نفس شی ایک ہی چیز ہے اس بنا پر یہاں نفس "ب" اور اس کی ذات ایک ہی شی ہوگی اور دونوں میں اتحاد ہوگا اور مقدمہ ثالثہ یہ تھا کہ جو حکم خود شی (نفس شی) کے لئے ثابت ہوگا وہی

حکم بعینہ اس کی ذات کے لئے بھی ثابت ہوگا لہذا جس طرح "۱" اپنی ذات پر موقوف ہے اسی طرح "۱" کی ذات خود اپنی ذات پر موقوف ہوگی تو یہاں پر "ذات ۱" موقوف ہوئی اور "ذات ۱" کی ذات یعنی "ذات ذات ۱" موقوف علیہ ہوگی اب مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے "ذات ۱" اور "ذات ذات ۱" کے درمیان مغایرت ہوگی اور اس صورت میں تین امور متفاخرہ مرتب ہو کر موجود ہوں گے۔ (۱) "۱" (۲) "ذات ۱" (۳) "ذات ذات ۱" اور مقدمہ اولیٰ کی وجہ سے "ذات ۱" اور "ذات ذات ۱" دونوں متحد ہوں گے اور مقدمہ ثالثیٰ کی وجہ سے جو حکم "ذات ۱" کے لئے ثابت تھا وہی حکم "ذات ذات ۱" کے لئے بھی ثابت ہوگا لہذا جس طرح "ذات ۱" اپنی ذات پر موقوف تھی اسی طرح "ذات ذات ۱" بھی اپنی ذات پر موقوف ہوگی تو "ذات ذات ۱" موقوف ہوگی اور "ذات ذات ۱" کی ذات یعنی "ذات ذات ذات ۱" موقوف علیہ ہوگی اور مقدمہ ثانیہ چونکہ یہ تھا کہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغایرت ضروری ہے لہذا "ذات ذات ۱" اور "ذات ذات ذات ۱" کے درمیان بھی مغایرت ہوگی اس طرح چار امور متفاخرہ مرتب ہو کر موجود ہوں گے۔ (۱) "۱" (۲) "ذات ۱" (۳) "ذات ذات ۱" (۴) "ذات ذات ذات ۱" علیٰ حد التیاس یہ سلسلہ مقدمات ثلاثیٰ کی روشنی میں غیر نہایت تک دراز ہوگا اور امور غیر متناہیہ مرتب ہو کر نفس الامر میں موجود بافضل ہوں گے اور یہی تسلسل ہے لہذا ثابت ہوا کہ درمستلزم تسلسل ہے۔ وهو المطلوب۔

و اور علیہ بان المسوقوف والموقوف علیہ وان کانا متغایرین فی نفس الامر ولکن لایلزم علی تقدیر الدور واجیب بان الدور اذا وقع فی نفس الامر فیکون مجامعا لجميع المقدمات الواقعية فیلزم باستعانتها المطلوب۔

ترجمہ :- اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ نفس الامر میں اگرچہ متفاخر ہوتے ہیں لیکن مغایرت دور کی قدر پر لازم نہیں آئے گی۔

اس اعتراض کا جواب یوں پیش کیا گیا ہے کہ دور جب نفس الامر میں واقع ہوگا تو یہ تمام مقدمات واقعہ کو جامع ہوگا تو مذکورہ مقدمات کی استعانت سے مطلوب (امور غیر متناہیہ کا تحقق) لازم آئے گا۔

تشریح :- ملاحظہ فرمائیے عبارت مذکورہ سے وہ اعتراض جو سید السند میر شریف جرجانی نے شرح مطالع کے حاشیے میں نقل کیا ہے پیش کیا ہے۔

میر صاحب کا یہ اعتراض درحقیقت دوسرے مقدمہ موقوف اور موقوف علیہ کی مغایرت پر منتج ہے۔

فرماتے ہیں کہ موقوف اور موقوف علیہ اگرچہ نفس الامر میں مغایرت ہوتے ہیں لیکن دور کی قدر پر دونوں میں اتحاد ہونے کی وجہ سے مغایرت تحقق نہیں ہوگی لہذا اجتماع ذوات لازم نہیں آئے تو امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

واجیب بان الدور :- اس عبارت سے شارح نے منتج کا جواب پیش کیا ہے۔

جواب سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ جوئی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ امور واقعہ کے ساتھ ضروری نہیں لہذا اب جواب کی تقریر یہ ہوگی کہ دور جب نفس الامر میں واقع ہوگا تو وہ امور واقعہ میں سے ہوگا نہ کہ امور متناہیہ میں سے اور تین مقدمات واقعہ کو جامع ہوگا تو ان دونوں مقدمات واقعہ کی استعانت سے اجتماع ذوات ضرور لازم آئے گا جس سے امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم آجائے گا۔

وفیه ان الامر المفروض فی نفس الامر لا یلزم ان یکون مجامعا لما فیها مع قطع النظر عن الفرض الاسری انا اذا فرضنا زیدا اناحقا فی نفس الامر فلا یجامع القضية الحققة الیٰ فی قولنا لا شی من الانسان بناحق۔

ترجمہ :- اور اس جواب میں یہ ہے کہ وہ امر جسے نفس الامر میں فرض کیا جائے گا اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ تمام امور نفس الامر کی جامع ہو اور فرضیہ سے قطع نظر کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ جب ہم زید کا نفس الامر میں باحق ہونا فرض کر لیں تو یہ قضیہ حقہ واقعہ لا شی من الانسان بناحق کو جامع نہیں ہوگا۔

تشریح :- عبارت مذکورہ سے شارح نے منتج کے جواب پر نقد درج کر کے ہے۔

فرماتے ہیں کہ وہ امور جو واقع میں اعتبار مستبر اور استزاع مستزاع کے بغیر حقیقتاً موجود ہوتے ہیں وہ امور واقعہ کو جامع ہوتے ہیں اور وہ امور جو واقع میں فرضی ہوتے ہیں اور اعتبار مستبر اور استزاع مستزاع سے موجود ہوتے ہیں وہ امور واقعہ کو جامع نہیں ہوتے جیسے کہ جب ہم واقع میں زید کا باحق ہونا فرض کر لیں تو یہ لا شی من الانسان بناحق جو کہ امر نفس الامر ہے کو جامع نہیں ہوگا صورت مسئلہ میں دور کا حال یہی ہے کیوں کہ یہ حقیقت میں معدوم ہے اور اس کا وجود صرف فرض فاضل اور اعتبار مستبر سے ہے لہذا یہ مقدمات واقعہ کو جامع نہیں ہوگا لہذا اجتماع ذوات لازم نہیں آئے گا تو اب امور غیر متناہیہ کا اجتماع بھی لازم نہیں آئے گا۔

اقول بنو فیک الله تعالیٰ وتو قیفه ان کلام المصنف ههنا صاف عن الکدورات فان مقصوده ان الاکتساب فی نفس الامر بلا فرض الفارض وتقدير المقدر اذا کان علی طریق الدور فیاستعانة تلك المقدمات الحققة یلزم الاستلزام فی نفس الامر فحاصل کلامه انه لیس الكل فی نفس الامر بلا فرض الفارض نظریاً والا یلزم الدور فیها فیلزم التسلسل فیها مع قطع النظر عن الفرض فیلزم تقدم الشی علی نفسه بمراتب غیر متناہیة فی نفس الامر و هو باطل قطعاً۔

ترجمہ :- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ مصنف کا کلام یہاں پر کدورات سے بالکل صاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ بلا فرض فاضل اور تقدیر مقدر کے جب اکتساب نفس الامر میں دور کے

طریقے سے ہوگا تو ان مقدمات حقیقی استقامت سے نفس الامر میں استقام ضرور ہوگا۔

تو مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ سارے کے سارے تصورات و تصدیقات بلا فرض غرض کے نفس الامر میں نظری نہیں ہیں، ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شئی کا نفس شئی پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعاً باطل ہے۔

تفسیر:۔ اس عبارت سے ماسن رو کی تصدیق کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ جب اکتساب نفس الامر میں بلا فرض غرض اور اعتبار معتبر کے حقیقتاً دور کے طریقے سے ہوگا تو نفس الامر میں ان مقدمات و افعیہ کی معاونت سے امور غیر متناہی کا ترتیب لازم آئے گا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب دور نفس الامر میں فرض کیا جائے گا تو مقدمات کی استقامت سے مذکور غرابی لازم آئے گی کہ یہ اعتراض ہو کہ دور فرضی، نفس الامری ہے اور مقدمات حقیقی نفس الامری لہذا دونوں ایک ساتھ جتن نہیں ہو سکتے۔

مصنف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ سارے کے سارے تصورات و تصدیقات بلا اعتبار معتبر اور فرض غرض نفس الامر میں اور حقیقت میں نظری نہیں ہیں ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شئی کا نفس شئی پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعی طور پر باطل ہے۔ لہذا مصنف کی عبارت ہر طرح کے کدورات اور مناقشات سے محفوظ ہے۔

او تسلسل و هو ای التسلسل باطل لان عدد التضعیف ای تضعیف العدد اذا ضعفاه ازید من العدد الاصل الذی ضعفناه و کل عددین احدهما ازید من الآخر فزیادة الزائد بعد انصوام جمیع احاد المزیید علیہ فالعدد الذی حصل بعد التضعیف لا یتصور زیادته علی المضعف الا بعد انصوام جمیع احاده واستدل علیہ بقوله فان المبدأ لا یتصور علیہا الزیادة لانها امان لتکون فی جانب قبله او بعده علی الاول لم یکن المبدأ مبدءاً و علی الثاني یلزم کون العدد وسعفاً بین الواحد والاثین و بعد الی الشق الاخير و هو قوله والاوساط کلها منتظمة متوالیه فلا یتصور الزیادة فیها لاختلال النظم فحینئذ لو کان المزیید علیہ غیر مقناه لدم الزیادة فی جانب عدم التناهی و هو باطل و تناهی العدد یستلزم تناهی المعدود فتدبر۔

ترجمہ:۔ تسلسل لازم آئے گا اور دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شئی کا نفس شئی پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعی طور پر باطل ہے۔ لہذا مصنف کی عبارت ہر طرح کے کدورات اور مناقشات سے محفوظ ہے۔

مضعف پر اس کی زیادتی کا تصور مضعف کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگا اس وجہ سے باتن نے اپنے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ مبدءاً پر زیادتی کا تصور نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ زیادتی یا تو مبدءاً کے باطل ہوگی یا مبدءاً کے بعد ہوگی اول کی بنیاد پر مبدءاً نہیں رہے گا۔

اور ثانی کی بنیاد پر لازم آئے گا کہ ایک اور دو کے مابین ایک عدد ہو جائے اور یہ آخری شئی کی طرف لوٹنے کا دور وہ ان کا قول کہ اوساط (درمیانی اعداد) ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور مرتب ہوتے ہیں تو ان کے مابین نظم کے ختم ہونے کی وجہ سے زیادتی تصور نہیں ہو سکتی تو اس وقت اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو زیادتی جانب عدم تمامی میں لازم ہوگی اور یہ باطل ہے اور عدد کی تاحی معدود کی تاحی کو تسلیم ہوتی ہے۔ قدر۔

تفسیر:۔ اس عبارت سے شارح نے بطلان تسلسل پر دلیل قائم کی ہے۔ تسلسل کے بطلان پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں ان میں سے ایک دلیل بر حان تضعیف بھی ہے جسے مصنف نے یہاں پر پیش کیا ہے اور شارح نے اس کی توضیح کی ہے۔

بر حان تضعیف سے مطلق امور غیر متناہیہ کا ابطال ہوتا ہے خواہ وہ موجود ہوں یا نہ ہوں مرتب ہوں یا نہ ہوں۔ کسی عدد کے دو گنا کرنے کا نام تضعیف ہے اور جس عدد کو دو گنا کیا جائے اسے عدد مضعف کہتے ہیں مثلاً تین کے عدد کو دو گنا کیا جائے تو اسے عدد مضعف کہا جائے گا۔

شارح نے جن مقدمات کی نظر پر بر حان تضعیف کی توضیح کی ہے وہ تفصیل کے ساتھ آگے آرہے ہیں یہاں مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں اس کی مختصر توضیح کی جا رہی ہے۔

تضعیف کا عدد مضعف کے عدد سے زائد ہوگا یعنی اس اصل عدد سے بڑھ کر دو گنا کیا گیا ہے مثلاً جب ہم چار کے عدد کو دو سے ضرب دے کر دو گنا کریں گے تو آٹھ ہوگا تو آٹھ کا عدد چار کے عدد سے یعنی طور پر زیادہ ہوگا اور ان دونوں عددوں سے آٹھ کے عدد کی چار کے عدد پر جو زیادتی ہوگی وہ مزید علیہ یعنی چار کے عدد کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگی جو کہ چار عددوں کا مجموعہ ہے اس لئے کہ اس زیادتی کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو عدد زائد کی زیادتی مبدءاً سے پہلے ہوگی اس صورت میں مبدءاً مبدءاً نہیں رہ جائے گا اس لئے کہ جب اس کے پہلے ایک ہی پائی گئی تو اب وہ مبدءاً ہوگی لہذا یہ زیادتی مبدءاً سے پہلے نہیں ہو سکتی یا یہ زیادتی مبدءاً کے بعد ہوگی اس کی بظاہر دو شکلیں ہیں (۱) یا تو یہ زیادتی مبدءاً کے حصلاً بعد ہوگی مثلاً واحد کے فوراً بعد ہوگی اس صورت میں لازم آئے گا کہ واحد اور اثنین کے بیچ میں ایک عدد ہو جائے اور یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اوساط جو کہ معظم اور متوالی ہیں یعنی اپنی اپنی جگہ میں ہیں اور بعض بعض سے متصل اور ایک دوسرے کے بعد ہیں ان میں خلل پیدا ہو جائے گا لہذا یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ زائد کی زیادتی مبدءاً اور ملحق کے درمیان میں ہو تو اب تیسری صورت

کہ عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام وحدات کے ختم ہونے کے بعد جانب اخیر میں ہی ہونا متعین ہوگی اور واسطاً اپنی اپنی جگہ میں ثابت اور منظم رہیں گے۔

اور جب یہ واضح ہو گیا کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے جمع وحدات کے ختم ہونے کے بعد ہوگی تو اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو زائد کی زیادتی جانب غیر متناہی میں ہوگی اور جانب عدم متناہی میں زیادت کا وجود باطل ہے کیونکہ زیادتی غیر متناہی کے انصرام کی مقتضی ہے یعنی غیر متناہی مزید علیہ کے جو احاد ہیں ان کے ختم ہونے کے بعد ہی زیادتی کا تحقق ہو سکتا ہے اور جب احاد کا انصرام و اختتام ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ عدد غیر متناہی متناہی ہو جائے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ محدود جو غیر متناہی ہے وہ بھی متناہی ہو جائے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ (معدود سے مراد یہاں تصورات و تصدیقات ہیں۔)

هذا برهان التضعيف وتصويره موقوف على عدة مقدمات الاولى ان كل عدد قابل للتضعيف فان كل مرتبة منه انتزاعي وكل ما يصح انتزاعه يقبل التضعيف بالضرورة والا بطل الاستقضية وقد ثبت في مقامه وعدد التضعيف زائد على المضغف والثانية ان العدد الزائد لا يتصور زيادته على المزيد عليه الا بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه وببانه مرانفا في المتن والشرح والثالثة ان كل ما هو خارج من القوة الى الفعل معروض للعدد بالضرورة سواء كان متناهيا او غير متناهيا او غير مرتب او غير مرتب.

ترجمہ: - یہ برهان تضعیف ہے اور اس کی شکل چند مقدمات پر مبنی ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے کیونکہ عدد کا ہر مرتبہ انتزاعی ہے اور ہر وہ جس کا انتزاع صحیح ہوتا ہے تضعیف کے قابل ہوتا ہے ورنہ لا تقییت باطل ہو جائے گی حالانکہ یہ اپنی جگہ ثابت ہے اور عدد تضعیف مضغف پر زائد ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مزید علیہ پر عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی تصور ہوگی اور اس کا بیان ابھی ابھی متن اور شرح میں گذر چکا ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شی جو قوت سے فعل کی طرف نکلے گی وہ بالبداهت عدد کا معروض ہوگی خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب۔

تشریح: - شارح نے یہاں سے برهان تضعیف جن مقدمات پر مبنی ہے ان کی توضیح کی ہے۔ برهان تضعیف کل پانچ مقدمات پر مبنی ہے جن میں شارح نے یہاں تین کو صراحت سے بیان کیا ہے اور دو کو مندرجہ بیان کیا ہے۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب مجتبیٰ الوجود ہو یا نہ ہو تضعیف کو قبول کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عدد کا ہر درجہ انتزاعی ہوتا ہے اور جہاں انتزاعی ہوتا ہے وہ تضعیف کے قابل ہوتا ہے اور یہ تسلیم

شدہ ہے کہ عدد کسی بھی ایسی حد پر نہیں ہوتے جس کے بعد کسی اور عدد کے پائے جانے کا امکان نہ ہو لہذا اگر عدد قابل تضعیف نہ ہو تو یہ لا تقییت باطل ہو جائے گی، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تضعیف کا عدد مضغف کے عدد سے زائد ہوتا ہے جیسے دو کی جب تضعیف ہوگی تو چار کا عدد دو کے عدد سے زائد ہوگا کیونکہ چار کل ہے۔ اور دو اس کا جزء اور کل جزء سے بڑا ہوتا ہے تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگی اسے باطل میں دیکھل سے واضح کیا گیا ہے۔ چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ جو بھی چیز موجود بافعل ہوگی اسے عدد ضرور عارض ہوگا یعنی وہ محدود ضرور ہوگی، پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ عدد کی متناہی معدود کی متناہی کو سترم ہوتی ہے۔

و اذا تمهد هذا فنقول يلزم بالنظر الى المقدمتين الاوليين ان كل عدد غير متناه قابل للتضعيف وعدد التضعيف زائد ولا يتصور الزيادة الا بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه والانصرام يقتضي التناهي واذا ثبت تناهي جميع الاعداد يلزم تناهي جميع المعدودات بحكم المقدمة الثالثة فان الزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي من خواص الكم بالذات والتمككم بالعرض.

ترجمہ: - اور جب یہ تمہید ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ پہلے دونوں مقدموں کے لحاظ سے ہر غیر متناہی عدد قابل تضعیف ہے اور تضعیف کا عدد زائد ہوتا ہے اور زیادتی کا تصور مزید علیہ کے جمع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے اور انصرام متناہی کا مقتضی ہوتا ہے اور جب انصرام کی متناہی ثابت ہوگی تو مقدمہ ثالث کے لحاظ سے جمع محدودات کی متناہی لازم ہوگی کیونکہ زیادت اور نقصان متناہی اور لاتناہی کم کے بالذات خواص ہیں اور حکم کے بالعرض خواص ہیں۔

تشریح: - شارح نے عبارت مذکور سے مقدمات کی روشنی میں برهان تضعیف کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ شروع کے دونوں مقدمات کے لحاظ سے ہر عدد متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب ایک زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو قابل تضعیف ہے اور عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہے اور یہ انصرام و اختتام متناہی کا مقتضی ہے لہذا لازم آئے گا کہ عدد غیر متناہی متناہی ہو جائے اور مقدمہ ثالث کی رو سے لازم آتا ہے کہ عدد کی متناہی سے محدودات غیر متناہی بھی متناہی ہو جائیں، کیونکہ زیادت و نقصان متناہی اور لاتناہی کم یعنی اعداد کے بالذات خواص ہیں اور حکمات (معدودات) کے بالعرض اور بالشیع خواص ہیں لہذا اول کی متناہی سے ثانی کی بھی متناہی لازم آئے گی ورنہ لازم آئے گا کہ معدودات غیر متناہی ہوں اور اعداد متناہی ہوں تو مبرہن کی عدم متناہی لازم آئے گی لازم کی عدم متناہی کے بغیر اور یہ ممکن نہیں ہو سکتا۔ وبهذا التقریر یندفع ما فی الحاشیة فی ذیل قوله فتدبر باشارة الى منع وهو ان يقال لم لایجوز ان یکون التضاعف خاصة المتناهی دون غیره انتہی وقالک لما قلنا فی المقدمة

الاولی وبهذا التقرير ينتقح ما في الحاشية الاخرى وهو انه لا شك ان الامور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة او غير مرتبة مجتمعة في الوجود او متعاقبة تكون معروضة للعدد بالضرورة لكون مراد المصنف من الامور المتعاقبة الامور المتعاقبة الماضية فانها خارجة من القوة الى الفعل دون المستقبل الغير المتناهية المتعاقبة على طريق المتكلمين القائلين بابدية العالم.

ترجمہ :- اور اس تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو حاشیہ میں مانتے کے قول قدر کے ذیل میں ایک منع کے اشارہ کے طور پر واقع ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ یہ کیوں ممکن نہیں ہو سکتا کہ متعاقب متناہی کا خاصہ ہونہ کہ غیر متناہی کا اس کے امتداد کی وجہ سے ہم نے پہلے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ (ہر عدد قابل تعقیف ہے)

اور اس تقریر سے وہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا جو دوسرے حاشیہ میں ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امور غیر متناہیہ خواہ مرتب ہوں یا نہ ہوں وجود میں پہنچ ہوں (ایک زمانے میں موجود ہوں) یا متعاقب (ایک زمانے میں موجود ہوں) اور دوسرے میں معدوم (یا بالبداحت عدد کے معروض ہوتے ہیں کیونکہ امور متعاقبہ سے مصنف کی مراد وہ امور ہیں جو جانب ماضی میں ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں کیونکہ امور متعاقبہ ماضی ہی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں نہ کہ وہ امور غیر متناہیہ جو مستقبل میں یکے بعد دیگر آتے ہیں ان متکلمین کے طریقے پر جوابدہت عالم کے قائل ہیں۔

تشریح :- وبهذا التقرير ينتدفع.

ماتن نے اپنے حاشیہ منہ میں برحان تعقیف کے مقدمات میں سے جو ایک مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تعقیف ہے اس پر ایک منع وارد کیا ہے اور یہاں لفظ نہ بر سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ تعقیف عدد متناہی کا خاصہ ہونہ کہ غیر متناہی کا اس صورت میں عدد غیر متناہی قابل تعقیف نہیں ہوگا لہذا برحان تعقیف عدد غیر متناہی پر جاری نہیں ہوگی تو اب غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ برحان تعقیف کے مقدمات کی ہم نے جو توضیح کی ہے اور جو یہ ثابت کیا ہے کہ ہر عدد خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی ہو قابل تعقیف ہے اس سے مصنف نے حاشیہ منہ میں جو منع پیش کیا ہے وہ دور ہو گیا۔

وبهذا التقرير ينتقح ما في الحاشية الاخرى.

اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے برحان تعقیف کے مقدمات کی تفصیل میں جو یہ مقدمہ ذکر کیا ہے کہ ہر عدد قابل تعقیف ہے فعل کی طرف خارج ہوگی وہ عدد کا معروض ہوگی اس سے وہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا جو مصنف نے دوسرے حاشیہ میں ذکر کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امور غیر متناہیہ خواہ مرتب ہوں یا غیر مرتب ایک زمانے میں موجود بافعل ہوں جیسے وہ انفس ناخلفہ جو اجسام سے مفارق ہو گئے ہیں یا وہ ایک زمانے میں موجود بافعل نہ

ہوں بلکہ ان میں سے ہر ایک ایک زمانے میں موجود ہو اور دوسرے زمانے میں معدوم ہو جیسے کہ حرکات فلکیہ یہ سب امور غیر متناہیہ بالبداحت عدد کے معروض ہوں گے اور ہر عدد قابل تعقیف ہوتا ہے لہذا اوائل مذکور مطلق امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی کیونکہ مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے وہ امور ہیں جو زمانہ ماضی میں یکے بعد دیگر آتے ہیں لہذا یہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہو گئے ہیں یہ اور بات ہے کہ سب ایک زمانے میں موجود نہیں ہیں اور ہر عدد قابل تعقیف سے فعل کی طرف خارج ہوا اس میں برحان تعقیف جاری ہوتی ہے لہذا ان میں بھی جاری ہوگی۔

مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے امور غیر متناہیہ مستقبل نہیں ہیں کیوں کہ ایسے امور جو زمانہ مستقبل میں غیر متناہی ہوں گے ان میں برحان تعقیف جاری نہیں ہوگی کیوں کہ وہ قوت سے فعل کی طرف خارج نہیں ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے قائل بعض دو متکلمین ہیں جوابدہت عالم کے قائل ہیں اس تقریر پر زمانہ مستقبل میں امور غیر متناہیہ وجود میں آتے رہیں گے لیکن خارج میں وہ موجود بافعل متناہی ہی ہوں گے لیکن لا تعقیف کے معنی میں ان پر غیر متناہی کا اطلاق ہو سکتا ہے تا تحقیقات ان امور کو کیا جاتا ہے جو خارج میں متناہی ہو کر ہی پائے جائیں لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبے کا پایا جاتا لیکن ہو لیکن سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں چوں کہ ایسے امور غیر متناہیہ قوت سے فعل کی طرف خارج نہیں ہوتے اس لئے اس میں برحان تعقیف جاری نہیں ہوتی۔

خیال رہے کہ عالم کی ابدیت کا قول قاسد ہے۔

نعم يجزى فيها على طريق الحكماء القائلين بالمعية الدهرية في عالم الدهر فانها خارجة من القوة الى الفعل على سبيل التمايز فان القدر الضروري ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل على سبيل التمايز لابد ان يكون معروضا للعدد سواء كان التمييز فيه بحسب المساهمة او الوجود الخارجى او الوجود الذاتى او الانشآت فقط كما في الممتعات فان شريك الباري والخلاء بعد التصور والانشآت يكونان معروضين للاشياء وكذا الاجزاء الانتزاعية للمصطلح الواحد المتناهي او غير المتناهي اما تكون معروضة للعدد بعد الانتزاع والانشآت نعم قبل الانتزاع مصححة لمعروضة العدد.

ترجمہ :- ہاں برحان تعقیف امور غیر متناہیہ مستقبلہ میں ان حکماء کے طریقے پر جاری ہوتی ہے جو عالم ہر مرتبہ میں سمیت دہریہ کے قائل ہیں کیوں کہ ایسے امور غیر متناہیہ مستقبلہ جو زمانے میں موجود ہیں وہی نکل امتناہی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر عدد جو قوت سے فعل کی طرف علی نکل امتناہی خارج ہوگا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ عدد کا معروض ہو خواہ اس میں تیز مہیت کے اعتبار سے ہو یا وہ خارجی یا جو ذاتی کے اعتبار سے ہو یا صرف اشکات کے

اعتبار سے جیسا کہ متعنا میں ہوتا ہے کیونکہ شریک باری اور خلا تصور و التفات کے بعد ہی اثباتیت کے معروض ہوتے ہیں یوں ہی متصل واحد متناہی ہو یا غیر متناہی کے اجزاء انتزاعیہ بھی انتزاع اور التفات کے بعد ہی عدد کا معروض ہوتے ہیں تاہم قبل انتزاع عدد کے معروض بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

تشریح:۔ ماقبل میں علم باری تعالیٰ کی بحث میں اس کی تشریح گذر چکی ہے کہ حکماء معیت دھریہ کے قائل ہیں معنی یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے تمام کے تمام ممکنات زمانے میں موجود بالفعل ہیں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے خواہ ترتیب زمانی ہو یا طبعی۔

ملاحسن نعم بجوی فیہا علی طریق الحکماء سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ حکماء جو معیت دھریہ کے قائل ہیں ان کے قول کی تقدیر پر امور غیر متناہیہ مستقبلہ میں برحان تضعیف جاری ہوگی کیوں کہ یہ سب علی سبیل التماثل قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں اور ہر وہ شئی جو تماثل کے طور پر قوت سے فعل کی طرف آئے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس پر عدد عارض ہو اور وہ عدد کا معروض بنے عام ازیں کہ ان میں امتیاز ماحیت کے اعتبار سے ہو جیسے کہ انسان، فرس، جملہ وغیرہ میں بحسب الماحیت تماثل اور اختلاف پایا جاتا ہے یا وجود خارجی اور شخص خارجی کے اعتبار سے تماثل ہو جیسے کہ بڑا، عمر، کمزور وغیرہ میں امتیاز وجود اور شخص خارجی کے اعتبار سے ہی ہوتا ہے یا امتیاز وجود ذاتی کے اعتبار سے ہو جیسے کہ وہ افراد جو موجود فی الخارج ہیں جب وہ موجود فی الذہن ہوتے ہیں تو وہ ذہن میں بھی ایک دوسرے سے متمایز ہوتے ہیں ان میں امتیاز التفات اور توجہ متماثل سے ہو جیسے کہ متعنا میں کیوں کہ شریک الباری اور خلا میں امتیاز التفات سے ہوتا ہے اور اس کے بعد ہی اثباتیت کا معروض ہوتے ہیں یوں ہی متصل واحد متناہی ہو یا غیر متناہی اس کے اجزاء انتزاعیہ بھی بعد انتزاع اور بعد التفات ہی عدد کا معروض بننے میں جیسے کہ جسم کے اجزاء انتزاعیہ خط، سطح، نقطہ، یا کرہ کے اجزاء انتزاعیہ قطب، محور، منقطع، دائرہ کا امتیاز یا ان کی معروضیت یہ بعد انتزاع اور التفات ہی ہوتی ہے قبل انتزاع نہیں ہوتی، تاہم ان میں یہ صلاحیت (بالقوة) پائی جاتی ہے کہ یہ قبل انتزاع معروض عدد بن سکیں۔

والسرفیہ ان اجزاء العدد اعنی الوحدات اجزاء تفصیلیہ یقتضی عروضا لخصہا بالتفصیل المعروف بالفعل بای نحو کان ولا تفصیل فی الاجزاء التحلیلیہ قبل القسمة فلا بجوی البرهان المذکور فی ابطال الاجزاء التحلیلیہ الغیر المتناہیہ وفی هذا الحکم الاجزاء المتناقضہ الغیر المتناہیہ کما فی الخط المتناہی مثلاً او المتساویۃ الانتزاعیۃ کما فی الخط الغیر المتناہی المتصل سواسیۃ لا یبطلها هذا البرهان۔

ترجمہ:۔ اجزاء انتزاعیہ کے قبل انتزاع معروض بالفعل نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ عدد کے اجزاء انتزاعیہ

(اکائیاں) اجزاء تفصیلیہ ہوتے ہیں ان کا معروض معروض کی تفصیل کا بالفعل تھا نہ کہ اس کے معروض ہونے کی تفصیل ہوا اور اجزاء تحلیلیہ میں قبل تقسیم کوئی تفصیل نہیں ہوتی تو یہ بان مذکور اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کے ابطال میں جاری نہیں ہوگی اور اسی حکم میں اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ ہیں جیسے کہ خط متناہی میں ہے، مثلاً اور اسی حکم میں اجزاء متساویۃ انتزاعیہ غیر متناہیہ ہیں جیسے کہ خط غیر متناہی متصل میں برابر ہیں ان میں سے کسی کا بھی ابطال اس برحان تضعیف سے نہیں ہوگا۔

تشریح:۔ ماقبل میں تقسیم کی تفصیلی بحث پیش کی گئی ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ تقسیم تحلیلی میں جی کے اجزاء خارج میں ایک دوسرے سے متماثل نہیں ہوتے، بلکہ جو حصات وحدانیہ ہوتی ہے وہ معدوم ہو جاتی ہے یعنی اجزاء تحلیلیہ پر وحما و فرضا اجزاء کا اطلاق ہوتا ہے تقسیم و جی اور فرضی سے قبل اجزاء تحلیلیہ میں کوئی تفصیل نہیں ہوتی لہذا اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کا ابطال برحان تضعیف سے نہیں ہوگا، اسی طرح وہ اجزاء متساویۃ انتزاعیہ غیر متناہیہ ہوتے ہیں مثلاً کوئی خط ایسا ہو جو متناہی ہو تو اس کے اجزاء متناقصہ ہوں گے جیسے ایک یا ایک گز کی مقدار کوئی خط ہو تو اس کا نصف پھر نصف کا نصف پھر نصف کا نصف کرنے سے جو اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ دھما فرضا پائے جائیں گے ان کا ابطال برحان تضعیف سے نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کوئی خط ایسا ہو جو غیر متناہی اور متصل ہو اس سے جو اجزاء متساویۃ انتزاعیہ مترع ہوں گے ان میں بھی برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی کیونکہ مذکور تمام کے تمام اجزاء متناقصہ غیر متناہیہ اور اجزاء متساویۃ انتزاعیہ بالفعل موجود نہیں ہوتے اس لئے عدد ان کو عارض نہیں ہوتا اور برحان مذکور کے اجزاء کے لئے ضروری ہے کہ اجزاء متصل ہوں تاکہ معروض پر ان کے عروض سے معروض میں بھی بالفعل تفصیل ہو جائے اب یہ تفصیل چاہے ماحیت کے اعتبار سے یا وجود خارجی یا وجود ذاتی کے اعتبار سے ہو یا التفات ملتفت کے اعتبار سے ہو۔

نعم لا بطلان الثانی بر اہین اخروی قویۃ لامن جہۃ کونہا معروضۃ للعدد فی نفس الامر بل من جہۃ ان منشأ حالہ عاد مفن بمواہب غیر متناہیۃ وهو باطل بالتطبیق وغیرہ۔

ترجمہ:۔ ہاں ثانی کے ابطال کے لئے (اجزاء متساویۃ انتزاعیہ غیر متناہیہ) دوسری قوی دلیلیں ہیں لیکن اس جہت سے نہیں کہ یہ نفس الامر میں عدد کے معروض ہوتے ہیں بلکہ اس جہت سے کہ ان کے خفاء کے لئے ایسا عادی ہوتا ہے جو غیر متناہیہ مراتب کو باطل کرتا ہے اور منشأ غیر متناہی کا وجود برحان تطبیق وغیرہ سے باطل ہے۔

تفسیر:۔ اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اجزاء متساویۃ انتزاعیہ غیر متناہیہ کا ابطال برحان تضعیف سے نہیں ہوگا لیکن اس کے ابطال کے لئے دوسری قوی دلیلیں موجود ہیں لیکن ان کا ابطال ان دلیلوں سے عروض کی جہت سے نہیں ہوگا بلکہ ان اجزاء کا جو منشأ ہوگا اس کے اعتبار سے ہوگا کیوں کہ ایسے اجزاء متساویۃ انتزاعیہ غیر متناہیہ کا جو منشأ ہوگا اس کے لئے ایک ایسا عادی (دو عدد جو ایک معلوم عدد کو پورا تقسیم کرتے کرتے ختم کر دے) ہوگا جو اس کے غیر متناہی مراتب کو پورا تقسیم کر دے گا اور ایسے غیر

متناہی منشاء کا وجود برحان تطبیق وغیرہ سے باطل ہے جیسا کہ ابھی برحان تطبیق وغیرہ کی تفصیل آ رہی ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ اجزاء متناقضہ غیر متناہیہ کا ابطال منشاء کی جہت سے برہان تطبیق میں نہیں ہوگا کیونکہ اجزاء متناقضہ کا جو منشاء ہے اس میں کوئی ایسا عارضہ نہیں پایا جائے گا جو غیر متناہی مراتب کو فنا کر دے کیونکہ نصف عادیہ ہوگا جو دو مرتبے سے تقسیم ہو جائے گا۔ اور تہائی تین مرتبوں سے تقسیم ہو جائے گا چوتھائی چار مرتبوں سے تقسیم ہو جائے گا اسی طرح سلسلہ آگے بڑھتا جائے گا اور تطبیق سے اس کا ابطال نہیں ہو پائے گا کیوں کہ اس صورت میں ایسا کوئی عارضہ نہیں ہوگا جو جمع غیر متناہی مراتب کو فنا کر سکے۔

والحق فی الجواب منع المقدمة الثالثة فان الامور الغير المتناهية وان كانت خارجة من القوة الى الفعل لكن لانسلم كونها معروضة للعدد اى لا يصح منها انتزاع عدد غير متناه مشتمل على الوحدات الغير المتناهية الانتزاعية المفصلة والاستدلال على كونها معروضة للعدد لم يوجد و دعوى الضرورة غير مقبولة.

ترجمہ :- اور حق جواب میں برحان تضعیف کے تیسرے مقدمے کا منہج ہے کیونکہ امور غیر متناہیہ اگرچہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں لیکن ہم ان کا عدد کا معروض ہونا تسلیم نہیں کرتے یعنی ان سے ایسے عدد غیر متناہی کا انتزاع صحیح نہیں ہے جو ایسی اکائیوں پر مشتمل ہو جو غیر متناہی انتزاعی تفصیلی ہوں اور امور غیر متناہیہ کے معروض للعدد ہونے پر استدلال نہیں پایا گیا ہے اور بداحت کا دعویٰ ناقابل تسلیم ہے۔

تشریح :- اس عبارت مذکورہ سے شارح برحان تضعیف کا جو تیسرا مقدمہ ہے اس پر منہج وارد کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ جو جہتی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی وہ عدد کا معروض ضرور ہوگی بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی جہتی قوت سے فعل کی طرف خارج ہو اور وہ عدد کا معروض نہ ہو لہذا امور غیر متناہیہ اگرچہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں لیکن ان کی معروضیت للعدد صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی جہتی قوت سے ایسے عدد غیر متناہی کا انتزاع جو غیر متناہی انتزاعی تفصیلی وحدات پر مشتمل ہو صحیح نہیں ہے اور نہ ہی نفس ایسے اعداد غیر متناہی کے انتزاع پر قادر ہے اور بدی کے لئے ضروری ہے کہ جب وہ کوئی دعویٰ کرے تو اس کو دلیل سے ثابت کرے کہ دعویٰ بغیر دلیل کے مسنون نہیں ہونا کسی دعویٰ کے اثبات کے لئے صرف اتنی ہی کفایت کافی نہیں ہے کہ یہ بدیہی ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ مقدمہ ثالث در حقیقت مکابہ صریح ہے اس لئے کہ جو جہتی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی اس سے عدد کا انتزاع صحیح ہوتا ہے اس میں متناہی اور غیر متناہی کی کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ زیادہ اور نقصان کم متناہی کی خصوصیت نہیں ہیں بلکہ یہ کم غیر متناہی میں بھی پائے جاتے ہیں۔ بل الحق ان الالفاظیات سواء كان عددا او معدودا لا تبلغ الى حد اللانهاى والاصار

تقفية لا متناح الزيادة عليها بعد خروجها فى عالم الفعل الى اللانهاى فذكر فانه دقيق.

ترجمہ :- بلکہ حق یہ ہے کہ لائقیات خواہ وہ عدد ہو یا معدود غیر متناہی حد تک پہنچ ہی نہیں سکتے ورنہ پھر وہ قطعی ہو جائیں گے ان پر زیادتی کے محال ہونے کی وجہ سے ان کے عالم فعل میں لامتناہی حد تک خروج کے بعد لہذا ہم غور کرو کیوں کہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح :- اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے لائقیات کا مفہوم اصطلاحی ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

اللائقیات. وهى التى لا توجد فى الخارج الامتاهية و كل مرتبة منها يمكن ان يكون بعده مرتبة اخرى لكن ليس كلها خارجة من القوة الى الفعل.

لا تقفیات وہ امور ہوتے ہیں جو خارج میں متناہی ہو کر پائے جائیں لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبہ کا تحقق ممکن ہو لیکن ان کے سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں۔

شارح فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ لائقیات چاہے وہ عدد ہوں یا معدود غیر متناہی حد تک باطل پہنچ ہی نہیں سکتے ورنہ پھر لائقیات تفصیلی ہو جائیں کیونکہ لائقیات کے سارے مراتب جو خارج میں باطل موجود ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں لیکن دوسرے مراتب کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے اب اگر لائقیات کے سارے مراتب غیر متناہیہ خارج میں باطل موجود ہو جائیں گے تو ان پر کسی اور مرتبے کی زیادتی ممکن ہی نہیں ہوگی کیونکہ لامتناہی پر زیادتی محال ہوتی ہے۔ اور جب امور غیر متناہیہ خارج میں موجود باطل نہیں ہوں گے تو ان میں برحان تضعیف جاری ہی نہیں ہوگی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ برحان تضعیف سے مقصود امور غیر متناہیہ کا ابطال ہے اور جب لائقیات لامتناہی ہوں تو ان کے ابطال سے اس حد تک پہنچ ہی نہیں سکتے تو ان کا غیر متناہی ہونا خود ہی باطل ہو گیا تو یہ ہمارے مقصود کے لئے معاون ہے نہ کہ ظرور ساں کو کہ ان میں برحان تضعیف جاری نہیں ہوگی۔

ومن العجائب ما نقل عن بعض الكلمة ان الحق ان الامور الغير المتناهية لا تنصف بالزيادة والنقصان بالقياس الى نظائرها لانها من عوارض الكم من حيث التاهى وبعد تعين المحدود نعم يمكن الحكم عليها بالتساوى مطلقا من حيث عدم انقطاع التطابق بين احادها وبداية قولهم الكل اعظم من الجزء فى المتاهى مسلم لا فى الغير المتاهى فلا يتم اكثر البراهين كالنطبق والتضعيف وغيرهما.

ترجمہ :- اور عجائب میں سے ہے کہ جو بعض کامل باطل لوگوں سے منقول ہے (قاضی مبارک) کہ حق یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ اپنے امثال کی طرف نظر کر کے تھوڑے زیادت و نقصان سے متصف نہیں ہوتے کیونکہ زیادت و نقصان کم کے

عوارض میں سے ہیں تناسلی کی حیثیت سے اور محدود کی تعین کے بعد۔
ہاں ان کے احاد کے درمیان تطابق کے عدم انتظام کی حیثیت سے ان پر مطلق تساوی کا حکم ممکن ہے۔
اور ان کے قول الکل اعظم من الجزء کی بداحت تناسلی میں مسلم ہے نہ کہ غیر تناسلی میں تو اکثر برہمین نام نہیں
ہوں گی جیسے کہ برہان تطبیق اور برہان تضعیف وغیرہ۔

تشریح: - قاضی مبارک نے اپنی شرح مسلم کے حاشیے میں برہان تضعیف جیسی دلیلوں کا رد کیا ہے ملاسن یہاں قاضی
مبارک کا اولاد رو پیش کرتے ہیں اور پھر اس رد کا رد کرتے ہیں۔

قاضی مبارک کہتے ہیں کہ امور غیر تناسلی اپنے نظائر یعنی امور غیر تناسلی کی طرف نظر کرتے ہوئے زیادہ نقصان
سے متصف نہیں ہوتے یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ امور غیر تناسلی دوسرے امور غیر تناسلی پر زائد ہیں اسی طرح یہ بھی نہیں کہا
جائے گا کہ بعض امور غیر تناسلی بعض دوسرے امور غیر تناسلی سے ناقص ہیں اس لئے کہ زیادت اور نقصان کم کے عوارض
سے ضرور ہیں لیکن مطلق کم کے عوارض سے نہیں ہیں بلکہ اس کم کے عوارض سے ہیں جو تناسلی ہو اور وہ محدود متعین ہو۔
لہذا عدد غیر تناسلی زیادت و نقصان کے قابل نہیں ہوگا تو برہان تضعیف سے امور غیر تناسلی کا ابطال ممکن نہیں ہوگا
کیوں کہ اس کا رد اور عدد کی تضعیف پر ہے۔

نعم يمكن الحكم عليها بالتساوي: - اس عبارت سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوتا ہے
کہ جب امور غیر تناسلی دوسرے امور غیر تناسلی کی طرف نسبت کرتے ہوئے زیادت اور نقصان کا تصور نہیں ہو سکتا تو
اس سے لازم آتا ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت نہ ہو۔

اس کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مطلق امور غیر تناسلی خواہ وہ اعداد ہوں یا معدودات ان پر تساوی کا حکم
ان کے احاد کے عدم انتظام کی حیثیت سے ممکن ہے۔ یعنی دونوں امور غیر تناسلی کے احاد کے درمیان تطابق ختم نہیں ہو سکتا،
یعنی ایک کے جزء کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی جزء ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک امر غیر تناسلی کے احاد کے مقابلہ میں
دوسرے غیر تناسلی کے احاد نہ ہوں۔

وبداهة قولهم الکل اعظم من الجزء

اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کو رد کر دیا گیا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ الکل اعظم من الجزء بدہیات اولیہ میں
سے ہے اور بلاشبہ تناسلی اور غیر تناسلی دونوں کو شامل ہے اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہے کہ کل جزء پر زائد ہوتا ہے اور جزء
کل سے ناقص ہوتا ہے تو جب کل اور جزء غیر تناسلی ہوں تو امور غیر تناسلی کا زیادت اور نقصان سے انصاف لازم آیا۔
اس اعتراض کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الکل اعظم من الجزء کا جو قول ہے یہ تناسلی میں قابل

تسلیم ہے نہ کہ غیر تناسلی میں لہذا اکثر برہمین جو امور غیر تناسلی کے ابطال کے لئے پیش کی جاتی ہیں وہ نام نہیں ہوں گی۔
کیوں کہ اکثر دلیلیں امور غیر تناسلی کے زیادت اور نقصان کے ساتھ انصاف پر موقوف ہیں اور جب انصاف
باطل ہے تو برہمین بھی باطل ہوں گی۔

ووجه العجب ظاهر لمن له ادنى حدس و مزاوله فی الفن فان قولنا الکل اعظم من
الجزء بدیهی مطلقا سواء كان فی المتناهی او غیر المتناهی اذا لکل عبارة عن الجزء والشی
الاخر ففی الکل مرتبة لایكون بحدانها مرتبة فی الجزء وهذا معنی الزیادة وبه يتم التطبيق و
التضایف والتضعیف المذكور ههنا ایضا نعم لا بطلان الثالث وجه اخر ذکونا انفا واذن وجب
علینا ذکر التطبيق والتضایف علی وجه اخصر لینکشف الغطاء عن وجوههما۔

توجہ: - اور توجہ کی وجہ اس شخص پر ظاہر ہے جس کا فن سے ادنی سا بھی تعلق ہو کیوں کہ ہمارا قول الکل اعظم من
الجزء مطلقاً بدیہی ہے خواہ تناسلی میں ہو یا غیر تناسلی میں کیوں کہ کل نام ہے جو معنی آخر کا تو کل میں ایک ایسا مرتبہ ہوگا
جس کے مقابلہ میں جزء میں مرتبہ نہیں ہوگا اور زیادت کا مطلب یہی ہے، اس سے برہان تطبیق، تضائف اور برہان
تضعیف سے ذکر کیا گیا ہے نام ہو جائیں گی، ہاں برہان تضعیف کے ابطال کے لئے ایک دوسری وجہ ہے جسے ہم نے ابھی
ذکر کیا ہے اور اس وقت ہم پر برہان تطبیق اور تضائف کا مختصر ذکر ضروری ہو گیا ہے تاکہ ان دونوں کی کتاب کشائی ہو جائے۔

تشریح: - ملاحظہ کیجئے کہ توجہ کی وجہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ الکل اعظم من الجزء کا قول مطلق ہے تناسلی اور
غیر تناسلی سب کو عام ہے اور کل جزء معنی آخر کا نام ہے تو معنی طور پر کل میں ایک مرتبہ ایسا ہوگا جس کے مقابلہ میں جزء میں
مرتبہ نہیں ہوگا لہذا کل میں زیادت پائی گئی اور جزء میں نقصان پایا گیا لہذا اب ساری دلیلیں نام ہو جائیں گی، لیکن ملاسن کو
چاہئے تھا کہ الکل اعظم من الجزء کے اطلاق پر دلیل قائم کرتے۔ مثلاً علم باری تعالیٰ اور قدرت باری تعالیٰ دونوں غیر
تناسلی ہیں مگر قدرت سے علم زائد ہے۔ کیوں کہ قدرت صرف ممکنات تک مختص ہے اور علم ممکن، متعین واجب سب کو عام ہے۔

نعم لا بطلان الثالث: - شارح کہتے ہیں کہ برہان تضعیف کے ابطال کی ایک دوسری وجہ ہے جسے ہم نے ابھی
ذکر کیا ہے۔ (مقدمہ ثالثہ پر مع)

واذن وجب علینا: - اور جب معنی نے یہاں برہان تضعیف کو ذکر کر دیا ہے تو ملاسن کہتے ہیں کہ ہمارے لئے
ضروری ہو گیا ہے کہ اب ہم برہان تطبیق اور برہان تضائف کو اختصار کے ساتھ ذکر کر دیں تاکہ ان سے بھی واقفیت ہو جائے۔

عند انکماء امور غیر تناسلی کے ابطال کی چند دلیلیں ہیں (۱) برہان تضعیف، (۲) برہان تطبیق، (۳) برہان
تضائف، (۴) برہان سلمی، (۵) برہان مسامتہ۔

نظم ہوتا ہے اس کے بعد ثانی وجود میں آتا ہے اسی طرح بالترتیب ثانی اپنے وجود میں اول کا تعلق بھی ہے لیکن ثانی اول کے وجود کے لئے علت تامہ نہیں ہے بالترتیب ذکر کے اعتبار سے ہو کیا ایک کا ذکر پہلے ہو دوسرے کا اس کے بعد ہونا ان میں بالترتیب زمانی پائی جائے جیسے بعض اجزاء زمان کا تقدم بعض پر یا جیسے حضرت ادریس علیہ السلام کا تقدم حضرت یحییٰ علیہ السلام پر۔ ان شرائط کی تفصیل کے بعد یہ جان لینا چاہئے کہ جس سے کسی سلسلہ کا آغاز ہوا ہے مبداء کہا جاتا ہے، فقط وکثر جو کسی معلول کی علت ہو اسے مبداء کہا جاتا ہے جیسے الف سے کوئی سلسلہ شروع ہو تو الف مبداء ہوگا اور جو معلول تو ہو لیکن دوسرے کے لئے علت نہ ہو اسے معلول اخیر کہا جاتا ہے جیسے کہ آج کا دن معلول اخیر ہے جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے اور وہ بھی معلول ہے اور اس کی علت ہے وہوں گذشتہ کا دن ہے اور پر سوں کا دن بھی معلول ہے اس کی علت نہیںوں کا گذشتہ دن ہے اسی قیاس پر۔ اس تہید کے بعد اب برحان تحقیق کو سمجھنا چاہئے جس کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا باطل وجود ممکن ہو تو ہم مبداء یعنی الف سے علت معلول کا ایک الٹا سلسلہ فرض کریں گے اسی طرح سے ایک دوسرا الٹا سلسلہ بھی فرض کریں گے جس کی ابتدا پہلے والے سلسلہ سے بتدریج واحد بعد سے ہوگا یعنی ب سے تقریباً ہم کے لئے ایک مثال ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

الف ، ب ، ت ، ث ، ج ، د ، ز ، ر ، ز ، الی نہایت
سلسلہ اولی -
ب ، ت ، ث ، ج ، د ، ز ، ر ، ز ، الی نہایت
سلسلہ ثانی -

مثال مذکور میں پہلے سلسلہ کا مبداء الف ہے جو ب کے لئے علت ہے ب ت کے لئے علت ہے ت ث کے لئے علت ہے ث ج کے لئے علت ہے ج د کے لئے علت ہے د ز کے لئے علت ہے ز ر کے لئے علت ہے ر ز کے لئے علت ہے ز الی نہایت اور دوسرے سلسلہ کا مبداء ب جو الف کے بعد ہے اور بتدریج واحد کم ہے اور جانب اخیر علت ہے علیٰ حد القیاس الی نہایت اور دوسرے سلسلہ کو کل فرض کرتے ہیں اور دوسرے کو جز فرض کرتے ہیں لہذا سلسلہ ثانی سلسلہ اول میں داخل ہوگا اب ہم دونوں کی تحقیق اس طرح دیں گے کہ سلسلہ اولی سے الف کو سلسلہ ثانی کے ب کے مقابل میں رکھیں، اسی طرح سے اول کے ب کو ثانی کے ت کے مقابل میں رکھیں پھر اول کے ت کو ثانی کے ث کے مقابل میں رکھیں اسی طرح سے تحقیق دیتے رہیں اب اس کی دو صورت ہوگی یا تو اول کے ہر جزء کے مقابلہ میں ثانی میں ہر جزء ملتا چلا جائے گا لا الی نہایت یا اول کا ایک جزء ایسا ہوگا جس کے مقابلہ میں ثانی میں ہر جزء نہیں ہوگا پہلی صورت میں کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماع تحقیق کا استعمال بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی توضیح ابھی کی جائے گی اور دوسری صورت میں اول ثانی پر ایک جزء متناہی کے مقدار زیادہ ہوگا اور ابھی برحان تہذیب میں اس کو ثابت کیا گیا ہے کہ زائد کی زیادتی حرید علیہ پر حرید علیہ کے جمع افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے لہذا اب ثانی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور زائد کی علیہ متناہی بتدریج متناہی ہوتا ہے لہذا اب سلسلہ اولی بھی متناہی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور

بہت دنوں اختلافات اٹھ اٹھ گئے تو ایسے امور غیر متناہیہ کا لڑنا نہیں چاہئے جس میں اصل اور متناہی ہے۔

بمعنی ایقاع المرتبة بازاء المرتبة لا بالحرکة ولا بايقاع المحاذاة.

شارح اس عبارت سے بتانا چاہے ہیں کہ تحقیق یہاں اس معنی میں ہے کہ عقل اس بات کا حکم کئے گی کہ اول کے ہر جزء میں اس کے مقابلہ میں ثانی کے لئے جزء ہے یعنی تحقیق یہاں تحقیق بالحرکت یا ایقاع محاذات کے معنی میں نہیں ہے تحقیق بالحرکت کا مطلب یہ ہے کہ ناقص کو بکامل حرکت دے کر اس کی جہت میں کر دیا جائے تاکہ ناقص اور زائد کا مبداء ایک دوسرے کے ساتھ منطبق ہو جائے یا زائد کو حرکت دے کر اس کی جہت میں کر دیا جائے اور تحقیق بالمحاذات کا مطلب یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں اس طرح کر دیا جائے کہ دونوں بالکل آئے سامنے ہو جائیں یہ تحقیق بھی حرکت کو ملزم ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں پر تحقیق عقلی ہے نہ کہ کسی درجہ یا رابطہ یا بالحرکت یا بالاقاب یا محاذات ہوگا تو کل اور جزء متناہی ہو جائیں گے کل اور جزء الی اپنی حقیقت پر باقی نہیں رہیں گے جبکہ تقاضا میں ناقص کے لئے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول اپنے اپنے حال پر باقی رہیں۔

يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التافض.

اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ ناقص کا مطلب کیا ہوتا ہے۔
تناقص :- دو چیزوں کا ایجاد و سلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو چاہے۔

تقاضا یا محصورہ میں تناقص کے لئے دو چیزوں کا کلیت اور جزئیت میں بھی مختلف ہونا بھی ضروری ہے معنی اگر ایک قضیہ کلیہ ہے تو دوسرا جزئیت ہو جیسے کل انسان حیوان بعض الانسان لیس بحیوان۔

تقاضا یا محصورہ میں موجب کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیت آتی ہے جیسے کل انسان حیوان کی نقیض بعض الانسان لیس بحیوان ہے اور موجب جزئیت کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے جیسے بعض الانسان حیوان کی نقیض لاشی من الانسان بحیوان آتی ہے اور سالبہ جزئیت کی نقیض موجبہ جزئیت آتی ہے جیسے لاشی من الحجر بانسان کی نقیض بعض الحجر انسان آتی ہے اور سالبہ جزئیت کی نقیض موجبہ کلیہ آتی ہے جیسے بعض الانسان لیس بعالم کی نقیض کل انسان عالم آتی ہے۔

مذکورہ تمام محصورات میں اصل قضیہ صادق اور نقیض قضیہ کاذب ہے اسی طرح سے تحقق تناقص کی آٹھ مشہور شرائط ہیں جن میں ابتدائی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اب عبارت مذکورہ کا مطلب بآسانی سمجھا جاسکتا ہے ملاسن کہتے ہیں کہ اگر اول کے ہر جزء کے مقابلہ میں ثانی میں ہر جزء ہو جائے تو کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی اور اس وقت دو متناقص قضایا بعض الكل لیس اعظم من

الجزء اور کل اعظم من الجزء کا اجتماع لازم آئے گا اور اجتماع تقیضین محال ہے کیوں کہ مذکورہ میں عقلی میں کل اور جزء کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں پایا جا رہا ہے اور تقاض کے پائے جانے کی جملہ شرائط موجود ہیں۔

وبهذا يظهر سخافة ما نقل من بعض الكلمة من ان الحق الخ كما يظهر سخافة ما قالوا ان البرهان لا يجري في المجردات فان تعيين المراتب موجود فيها ايضا وهو يكفي لجريان البرهان وهذا البرهان مما يعول عليه وقوى عليه اعتمادى وفرضنا اجراءه في المنفصلات تسهيلا على المتعلم واجرى في المتصلات ايضا بالطريق المذكور ولا نطول الكلام بذلك. **ترجمہ :-** اور اس سے اس قول کی کمزوری ظاہر ہوگئی جو بعض کامل عقل لوگوں سے منقول ہے۔ یعنی (ان الحق ان الامور الغير المتناهية لا تنصف بالزيادة والنقصان) جیسے کہ اس کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ برحان مجردات میں جاری نہیں ہوگی کیونکہ کمزوری کی وجہ سے کہ مراتب کی تعیین مجردات میں بھی موجود ہے اور تقیضین اجراء برحان کے لئے کافی ہے۔

یہ برحان اس میں سے ہے جس پر ناز کیا جاسکتا ہے اور اس پر میرا اعتماد قوی ہے ہم نے طالب علم کی تسہیل فہم کے لئے اس کا اجراء منفصلات میں فرض کیا ہے اور مذکورہ طریقے پر اسے مصلحتات میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے اور ہم اس کے ذکر سے کام کو طول نہیں کریں گے۔

تشریح :- وبهذا يظهر - شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ توضیح سے یہ ثابت ہو گیا کہ زیادت اور نقصان متناہی کے خواص سے نہیں ہیں لہذا اس سے قاضی مبارک کے اس قول کی کمزوری واضح ہوگئی جو انھوں نے کہا ہے کہ زیادت اور نقصان سے امور غیر متناہیہ متصف نہیں ہوتے۔

کما يظهر سخافة :- شیخ ابویٰ ابن سینا نے کہا ہے کہ برحان تطبیق کے جاری ہونے کے لئے ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ مجتمع ہوں اور مرتب ہوں اور وہ امور غیر متناہیہ جو ایسے نہ ہوں جیسے کہ مجردات ہیں (جو ابعاد علیہ سے خالی ہوں) مثلاً حرکت، زمانہ، ملائکہ، شیطاں وغیرہ جن کی عدد میں کوئی نہایت نہیں ہے ان کے بطلان پر یہ دلیل جاری نہیں ہوگی بلکہ ان کے اثبات پر دلیل قائم ہے خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک اجراء برحان کے لئے ترتیب اور اجتماع شرط ہے اور مجردات میں ترتیب ہے نہیں تو برحان ان میں کیوں کر جاری ہو سکتی ہے۔

ماسن کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ توضیح سے شیخ کے قول کا بھی کمزور ہونا واضح ہو گیا ہے کیوں کہ اجراء برحان کے لئے کسی اور ترتیب کی حاجت نہیں صرف تقیض مراتب ہونا ضروری ہے اور یہاں ترتیب و تقیض مراتب محتق ہے لہذا برحان مجردات غیر متناہیہ کے بطلان پر جاری ہو سکتی ہے۔

فرضنا اجراءه في المنفصلات - ما سن کہتے ہیں کہ ہم نے جمعین کی تسہیل فہم کے لئے برحان تطبیق کو کم منفصل یعنی اعداد میں جاری کیا ہے جیسا کہ انھوں نے اول، ثانی، ثالث، رابع وغیرہ کہا ہے۔ لیکن کہتے ہیں کہ اس برحان کو کم متصل میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے لیکن ہم نے تطویل کے پیش نظر اس کا ذکر مناسب نہیں سمجھا۔ کم متصل میں برحان تطبیق کے اجراء کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

مثلاً ہم ایک مبداء سے ایک جسم متصل غیر متناہی فرض کریں یعنی مبداء سے ایک خط متصل ایسا فرض کریں جو جانب اخیر میں غیر متناہی ہو اور مبداء اول سے ایک متعین مقدار کے بعد اسی طرح سے ایک اور خط متصل فرض کریں بحریم دونوں کو تطبیق دیں تو یہ عقل دونوں میں مساوات کا حکم لگائے گی یا مساوت کا حکم لگائے گی اول کی بنیاد پر چھوٹے اور بڑے میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماع تقیضین لازم آئے گا اور ثانی کی بنیاد پر مطلوب حاصل ہوگا کیوں کہ ثانی اگر اول سے چھوٹا ہوگا تو متناہی ہو جائے گا اور ثانی اول سے جتنی مقدار میں چھوٹا ہوگا اتنی ہی مقدار میں اول ثانی سے بڑا ہوگا کیونکہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے لہذا اول بھی متناہی ہوگا حالانکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا لہذا ان کا غیر متناہی ہونا باطل ہو گیا۔ مثلاً

خط متصل

۱- مبداء
ج- مبداء

والبرهان الثاني تقريره ان المتضايين اذا ذهبا لا الى نهاية في ما يخرج من القوة الى الفعل يلزم وجود احد المتضايين بدون الآخر والثاني باطل فان وجود الملزوم بدون اللازم محال اذا للمتضايين مثلا زمان بيان الملازمة ان المتضايين كالعالية والمعلولة اذا ذهبا لا الى النهاية في الماضي او تحققا لا الى النهاية في الحال فالمعلولة في المبداء كالحالات اليومية متحقق بلاعلية فاننا فرضنا انقطاع هذه السلسلة عن الالهي وكلاهما يتحققان في ماسبق معدود هذين المتضايين اعني مفهومهما في ماسبق متكافيان لان كل واحد في ماسبق عللة ومعلول والمعلولة الاخيرة تبقى بلاعلية وبالجمله في هذا التصور يتحقق معلولة بلاعلية فيلزم ان يكون في الجانب الآخر علية فقط لتحقق التساوي بينهما فيلزم الخلف.

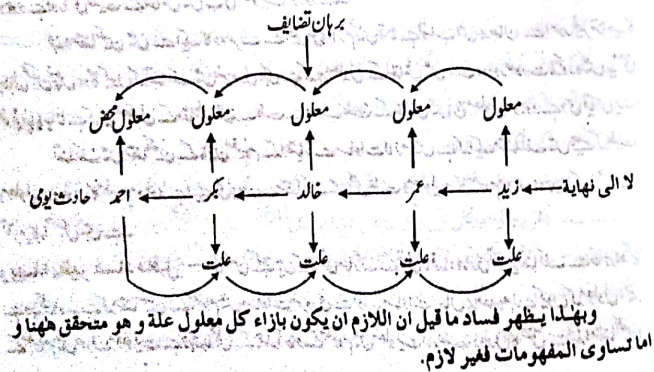
ترجمہ :- اور برہان ثانی (برحان تضاد) کی تقریر یہ ہے کہ متضادین جب لائی نہایت قوت سے طریقی طرف خروج کریں گے تو متضادین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود لازم آئے گا اور ثانی باطل ہے کیوں کہ وہ جو ملزم بغیر

تشریح:- برہان تضائف سمجھنے سے پہلے متضائقین کا مفہوم ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

مختلفین کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے یعنی ایک امر متضائف کے لئے دوسرے امر متضائف کا وجود لازم ہے جیسے ابوت کے لئے نبوت لازم ہے اور نبوت کے لئے ابوت لازم ہے یا جیسے کہ علیہ کے لئے معلولیت لازم ہے اور معلولیت کے لئے علیہ لازم ہے اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں میں مساوات ضروری ہے۔ اتنی تمہید کے بعد اب برہان تضائف کی تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔

اگر ہم معلول اخیر (جو کسی کے لئے علت نہ ہو) سے جانب ماضی میں متضائقین کا ایک غیر نہایہ سلسلہ فرض کریں تو جانب ماضی میں اس کے پہنچنے والے افراد ہوں گے وہ علت سے بھی متصف ہوں گے اور معلولیت سے بھی متصف ہوں گے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے باہد کی علت ہے اور اپنے باطل کا معلول ہے لہذا جانب ماضی میں متضائقین کا ہر فرد مختلف چیزوں سے علتیت و معلولیت کے دونوں وصفوں سے متصف ہے اور دونوں وصفوں سے یہ اتصاف معلول اخیر سے بلا فصل باطل میں جو معلول اخیر کی علت ہے اس تک ہے لیکن جو معلول اخیر ہے اس میں صرف معلولیت پائی جاتی ہے علت نہیں پائی جاتی ہے کیوں کہ متضائقین کا سلسلہ اس سے منقطع ہو گیا ہے اس انقطاع سلسلہ کی وجہ سے اب وہ کسی کے لئے علت نہیں بن سکتا لہذا اس میں معلولیت تو ہو گی لیکن علت نہیں ہو گی تو متضائقین میں سے جو معلولات کا سلسلہ ہے وہ دوسرے متضائق مطلق کے سلسلے پر ایک عدد زائد ہو گیا۔ حالانکہ متضائقین میں سے ایک کے ا جا د دوسرے کے ا جا د کے مساوی ہونا

اسی قیاس پر جانب ماضی میں سارے احاد میں اپنے بامعنی اعتبار سے علت اور ماقبل کے اعتبار سے معلولیت کا تحقیق ہوگا لیکن جانب مبداء حادث یومی میں احمدی صرف معلولیت پائی جا رہی ہے انتظار سلسلہ دوسرے علت نہیں پائی جا رہی ہے۔ ذیل کے نقشے سے اسے ملاحظہ کریں۔



ووجه الفساد بما قورنا ظاهر علی اللیب لا نطول الکلام بذکره.

ترجمہ :- اور اس سے اس کا فساد ظاہر ہو گیا ہے کہ متضامین میں ضروری یہ ہے کہ ہر معلول کے مقابل میں علت ہو اور یہ بیان تحقق ہے لیکن متضامین کے مفہوم میں مساوات ہونا لازم نہیں ہے۔

ہم نے جو بیان کیا ہے اس سے بچہ فساد ظاہر ہے ہم اسے ذکر کر کے کلام کو طول نہیں دیں گے۔

تشریح :- اس عبارت سے ملاحظہ کیے فاضل محقق قاضی مبارک کے اس قول کے فساد کا اظہار کیا ہے جو انھوں نے اپنی شرح میں متضامین کے تعلق سے فرمایا ہے قاضی مبارک کے قول کا اولاً خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

قاضی مبارک فرماتے ہیں کہ متضامین میں ایک کی دوسرے پر زیادتی لازم نہیں آتی کیوں کہ تضائف کا تحقق اس علیہ وعلولیت میں ہے جو دو مختلف مرتبوں میں واقع ہیں نہ کہ اس علیہ وعلولیت میں ہے جو کہ امر واحد میں مختلف چیزوں کے اعتبار سے ہے جیسے آئے وجود یا ہے ب کو اور ب نے وجود یا ہے ج کو تو اب کی علت ہو اور ب کا معلول ہو اور جب ب نے ج کو وجود یا تو ب علت ہو اور ج معلول ہو تو اب اس مثال میں تضائف کا تحقق ج کی معلولیت اور ج کی علت کی علیہ جس کا تحقق ب میں ہے اس میں ہے نہ کہ تضائف کا تحقق اس علیہ وعلولیت میں ہے جو کہ ب میں اپنے باہر ج اور اپنے باطن آ کے اعتبار سے پائی جاتی ہے یعنی ب کی علت اور ج کی معلولیت میں تضائف ہے نہ کہ اس علیہ و معلولیت میں جو کہ امر واحد میں پائی جاتی ہیں لہذا ب ج کی معلولیت کے مقابل میں ج کی علت کی علیہ موجود ہے اسی طرح ب کی علت کے مقابل میں ج کی معلولیت موجود ہے اسی طرح سے ب کی معلولیت کے مقابل میں آ کی علت موجود ہے اور آ کی علت کے مقابل میں ب کی معلولیت موجود ہے۔

لہذا متضامین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر ہونا لازم نہیں آتا ہے تو اب اس برحان سے امور غیر متضامین کا ابطال ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ تضائف میں ضروری یہی ہے کہ ہر معلول کے مقابل میں علت ہو اور صورت مذکورہ میں یہ معنی بخوبی پایا جاتا ہے کہ ج معلول کے مقابل میں ب علت ہے اور ب علت کے مقابل میں ج معلول موجود ہے اسی قیاس پر۔

تضائف میں متضامین کے مابین مفہوم کے اعتبار سے مساوات لازم نہیں ہے کہ ایک تضائف میں جیسے کہ علیہ وعلولیت دونوں کا مفہوم موجود ہے ایسے ہی دوسرے تضائف میں بھی علیہ وعلولیت کا مفہوم موجود ہو جیسا کہ ملاحظہ کی تقریر کا ماحصل یہی ہے۔

وہی ظہور فساد ماقابل :- ملاحظہ کیجئے کہ قاضی مبارک کے قول کا فساد ہماری تقریر تضائف سے ظاہر ہو گیا ہے جو بظہور یہ ہے کہ متضامین کے مفہوم میں مساوات ضروری ہے اور یہ مساوات یہاں پر معدوم ہے کیوں کہ معلول اخیر کے مفہوم میں صرف معلولیت ہے جبکہ ماقبل کے جملہ آحاد کے مفہوم میں معلولیت اور علیہ دونوں کا تحقق ہے لہذا متضامین

میں سے سلسلہ معلولات زائد ہو گیا سلسلہ علل سے جبکہ دونوں علل و معلولات میں مساوات ضروری ہے۔

ملاحظہ کی اپنی زبان میں ملاحظہ کیے اس استدلال سے سلیم الطبع شخص تو مطمئن ہو جائے گا لیکن تحقیقی و مدتی نظر رکھنے والا مناظر خاموش نہیں رہے گا کیوں کہ ملاحظہ نے جو توضیح کی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ متضامین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی ہو جائے بلکہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک اجنبی امر کی دوسرے اجنبی امر پر زیادتی ہو جائے کیوں کہ جانب ماضی میں لائی نہایت جو علت ہے وہ معلول اخیر کا مضائف ہی نہیں ہے اور نہ ہی معلول اخیر اس کا مضائف ہے تو متضامین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی کیسے لازم آئے گی ہاں یہ ضرور لازم آتا ہے کہ علت فوقانیہ اپنے معلول مضائف کے ساتھ معلول اخیر پر زائد ہو جائے لیکن جب معلول اخیر علت مذکورہ کا مضائف ہی نہیں ہے تو اس سے قاضی مبارک کے مطلوب و مقصود میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا جیسا کہ یہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہے تو جو حقیقت میں متضامین ہیں ان میں معلول کے مقابل میں علت اور علت کے مقابل میں معلول کا تحقق ہو جائے گا اور کسی طرح کی پر زیادتی بھی نہیں لازم آئے گی۔

ولا یعلم التصور من التصدیق وبالعکس لان المعروف مقول والتصور متمسک بالشیء لانہ عرف بالمعقول علی الشیء لافادۃ تصورہ فیلزم ان یکون کاسب التصور مقولاً علیہ والتصدیق لیس بمعقول علیہ لانه مباین له والمبائن لا یحمل علیہ البتہ فیلزم ان لا یکون التصدیق کاسباً للتصور۔

ترجمہ :- اور تصور تصدیق سے نہیں جانا جاتا ہے اور تصدیق تصور سے نہیں جانی جاتی ہے کیوں کہ معرف محمول ہوتا ہے اور تصور مساوی الشیء ہوتا ہے جیسا کہ عند المناطق ثابت ہے اور معرف معرف پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ معرف کی تعریف ہی یہی گئی ہے کہ جو شے پر محمول ہو تصوری کے اقادہ کے لئے تو لازم آیا تصور کا کاسب تصور پر محمول ہو اور تصدیق تصور پر محمول ہوتی نہیں کیوں کہ تصدیق تصور کے مابین ہے اور مابین مابین پر محمول نہیں ہوتا تو لازم آیا کہ تصدیق تصور کے لئے کاسب نہ ہو۔

تشریح :- مصنف نے اس عبارت سے ایک سوال مقدّر کا جواب پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے عدم نظریہ کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کا لازمہ تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جمیع تصورات نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب کی تصدیق بدیہی پر مشتمل ہو جائے تو اب دور لازم آئے گا نہ تسلسل اس لئے کہ دور اس وقت لازم آتا کہ جب کہ سلسلہ اکتساب ماقبل کے کسی تصور نظری کی طرف لوٹ جاتا اور جب تصدیق بدیہی پر اکتساب تک گیا ہے تو دور لازم نہیں آئے گا اور تسلسل اس وقت لازم آتا کہ جب کہ سلسلہ اکتساب وہاں پر نہ نہ نکلا اور جب وہ تصدیق بدیہی ہے تو سلسلہ

اکتاب وہاں پر مقرر کیا تو اب تسلسل بھی لازم نہیں آئے گا اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ جمیع تصدیقات نظری ہوں اور سلسلہ اکتاب کسی تصور بدیہی پہنچی ہو جائے تو سابقہ قیاس پر نہ دور لازم آئے گا نہ تسلسل لازم آئے گا اگر یہ مان لیا جائے تو تقریر ملازمہ باطل ہو جائے گی اور جب ملازمہ باطل ہو جائے گا تو جو برحان اس ملازمہ پر مشتمل ہے وہ بھی باطل ہو جائے گی۔

ولا يعلم التصور من التصديق

اس عبارت سے بات نے مذکورہ مقدمہ پر اعتراض کا جواب پیش کیا ہے پہلے ہم جواب کا خلاصہ پیش کرتے ہیں پھر شارح کی عبارت کی توضیح کریں گے جواب یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض اس پر مبنی ہے کہ تصور کا اکتاب تصدیق سے ممکن ہے اور تصدیق کا اکتاب تصور سے ممکن ہے یعنی تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کو دوسرے سے جانا جاسکتا ہے جبکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے تصور کا اکتاب تصدیق سے ممکن نہیں ہے اور تصدیق کا اکتاب تصور سے ممکن نہیں ہے لہذا تصور نظری کسی تصدیق بدیہی پر مبنی نہیں ہوگا اور تصدیق نظری کسی تصور بدیہی پر مبنی نہیں ہوگی لہذا دعویٰ اور دلیل مسلم ہیں۔

لان المعروف مقول: - اس عبارت سے بات نے تصدیق سے تصور کے عدم اکتاب کی دلیل پیش کی ہے اور بیان الاول سے شارح نے اس کی توضیح کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ تصور کا جو کاسب ہوگا وہ تصور پر محمول ہوگا کیوں کہ معارف معارف پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ معارف کہتے ہی اسی کو ہیں جو شی پر محمول ہوتی ہیں تصور کے افادہ کے لئے اور تصدیق تصور کے مابین ہونے کی وجہ سے تصور پر محمول نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ایک امر مابین کا حمل دوسرے امر مابین پر نہیں ہوتا ہے لہذا لازم آیا کہ تصدیق تصور کا کاسب نہ ہو۔

تصدیق سے تصور کے عدم اکتاب کی یہ دلیل دو قیاس سے مرکب ہے پہلا قیاس شکل اول کی ضرب اول پر مشتمل ہے جو حسب ذیل ہے۔

(۱) کل کاسب تصور معارف یہ شکل اول کی ضرب اول کا مغزی ہے جو کہ موجب کلیہ ہے۔

(۲) کل معارف محمول یہ شکل اول کی ضرب اول کا کبریٰ ہے جو کہ موجب کلیہ ہے۔

(۳) شکل کاسب تصور محمول یہ شکل اول کی ضرب اول کا نتیجہ ہے جو کہ موجب کلیہ ہے۔

دوسرا قیاس

(۱) کل کاسب تصور محمول یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا مغزی ہے جو بیحد قیاس اول کا نتیجہ ہے اور

موجب کلیہ ہے۔

(۲) ولا شی من التصديق بمحمول یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا کبریٰ ہے جو کہ سالب کلیہ ہے۔

(۳) فلا شی من کاسب التصور بتصديق یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا نتیجہ ہے جو کہ سالب کلیہ ہے۔

اب قیاس ثانی کے نتیجے کا انکاس کر دیں یعنی عکس مستوی لائیں۔

عکس مستوی، تصدیق کے مدق و کیف کو باقی رکھتے ہوئے اس کے جز ماول کو ثانی کی جگہ اور جز مائی کو اول کی جگہ کر دینا لہذا فلا شی من کاسب التصور بتصديق کا عکس مستوی لا شی من التصديق یکاسب التصور آئے گا اور یہی مطلوب و مقصود ہے کہ تصدیق سے تصور کا اکتاب نہیں ہوگا۔

وفيه ان المعروف ان اريد به ما عرف بالتعريف المذكور فلا نسلم الصغرى من القياس الاول والمقرر عندهم لا يفي بالمطلوب ههنا فان المقصود ههنا هو الامر الواقعي وان اريد بالمعروف ما يفيد التصور فقط فلا نسلم الكبرى من القياس الاول۔

ترجمہ: - اور اس میں یہ ہے کہ معرف سے اگر وہ مراد ہے جس کی تعریف مذکور کے ذریعے تعریف کی گئی ہے تو ہمیں قیاس اول کا مغزی تسلیم نہیں اور جو ان کے نزدیک مقرر ہے وہ یہاں مطلوب کو پورا نہیں کرتا کیوں کہ تصور یہاں پر امر واقعی ہے اور اگر مراد معرف سے وہ ہے جو محض تصور کا قاعدہ ہے تو ہمیں قیاس اول کا کبریٰ تسلیم نہیں۔

تشریح: - مقدمات کی ترتیب کے ذریعے تصدیق سے تصور کے عدم اکتاب کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس عبارت سے شارح نے اس پر اعتراض قائم کیا ہے۔

تقریر اعتراض یہ ہے کہ قیاس اول کے مغزی کل کاسب تصور معرف سے کیا مراد ہے اگر معرف کا وہ معنی مراد ہے جو اس کا معنی اصطلاحی ہے یعنی مایقال علیہ لافادۃ تصورہ تو قیاس اول کا مغزی ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ تصور کا کاسب وہ ہو جو تصور پر محمول نہ ہوتا ہو اور اگر معرف سے معنی کل کاسب تصور مراد ہے عام ترین کس پر محمول ہو جائے ہو مثلاً مایفید للشیء کے معنی میں تو قیاس اول کا کبریٰ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کی حکمت باطل ہو جائے گی جب کہ یہ شرط ہے لہذا دونوں مقدموں میں سے کوئی نہ کوئی مقدمہ ضرور باطل ہو جائے گا پھر استدلال تاہم نہیں ہوگا۔

والمقرر عندهم: - اس عبارت سے اس وہم کو دفع کیا گیا ہے کہ عند المتأخرین مسلم ہے کہ شی کا جو معرف ہوتا ہے وہ تصور شی کے افادہ کے لئے شی پر ضرور محمول ہوتا ہے تو یہ کیوں کر ممکن ہے کہ معرف شی پر محمول نہ ہو یہ وہم اس لئے نہیں کیا جاسکتا کہ یہاں مقصود امر واقعی ہے یعنی ہر وہ شی مراد ہے جس سے تصور کا حصول ہونے کے معنی اصطلاحی مراد ہے۔

فان قلت التصور المكسب لا يخلو اما ان يكون بالكسب فالكسب لا يكون الا ذاتيا واما بالوجه فالكسب لا يكون الا عرضيا والذاتي والعرضي كلاهما محمولان وحسب ذلك لا يكون الا كلفه بان يقال كسب التصور محمول والتصديق ليس بمحمول فكسب التصور ليس بتصديق۔

ترجمہ: - اگر تم کہو کہ وہ تصور جس سے تصور کو حاصل کیا جائے گا یا تو تصور یا لگے ہوگا اس صورت میں تصور کا کاسب

تاریخ کی ذیل میں ہے کہ یہ قصبہ سابقہ علیہ ہوگا اس صورت میں قصبہ کا پاس موضع ہوگا (کلی موضع) اور ذیل موضع (کلی ذیل) ہوگا۔
 (موضع) اور ذیل کے وسط میں محال ہوگا اس صورت میں قصبہ کا پاس موضع ہوگا (کلی موضع) اور ذیل موضع (کلی ذیل) ہوگا۔
 کہ اس قصبہ محال ہوگا اور قصبہ کا محال نہیں ہوگا اور قصبہ کا محال نہیں ہوگا۔
 قصبہ کا محال ہوگا اور قصبہ کا محال نہیں ہوگا اور قصبہ کا محال نہیں ہوگا۔
 اور قصبہ کا محال ہوگا اور قصبہ کا محال نہیں ہوگا اور قصبہ کا محال نہیں ہوگا۔

پیش رو ہونے کا مسئلہ اس لیے کہ صرف حق بات کو ہی کہنا ہے اور حق جیسے کہ حیوان ناقص انسان کا ایسا کام نہیں
ہو صرف یہ پیش رفتی ہے جس کا صرف حق کے لیے ہی حق ہو جیسے کہ انسان کا صرف یہ حق ہے کہ وہ بات کہتی ہے جو
انسان کے منہ سے حق ہے یہ وہی حق کہیں انسان پر عمل میں ہے مثلاً بلا جہاں ہے انسان حیوان ناقص اور
انسان صاحبک اور کتبہ اور قوس کے تحت ہر ایک کے حق کو بھی لکھ کر نہیں ہے بلکہ ہم انسان ہی کو کر سکتے ہیں
کتبہ الصور محمول والتصنیق لیس محمول فکتاب الصور لیس تصنیق =

= قلت كمال التعرّف علم يقينه بالشيء بالترتيب ويجوز عنه العقل ان يكون
الترتيب في الصلقات غير العنصر الترتيبات =

تو چھوڑ کر کہیں کہیں ایک طرف سے جس کے حصول کے لئے دوسرے طرف توجہ دینا شروع کر دیتے ہیں۔

تفسیر :- عبادتِ خداوند تبارک و تعالیٰ مہارگ کے اسم لال کا جواب پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ تصویر کے کاسٹ کافی فانی اور مشرق میں انھما اور حسین نہیں ہے کہ اس تکمیل میں ہر فردی ہو گا تصویر کے کاسپ کے لئے ضروری یہ ہے کہ تصویر کو کافی رنگ اور حسیات مستعد اور غیر متروکہ جو جس قدر قرار دیتے ہے بعض تعلیمات میں ایسی تربیت ہو جو حقیقت تصویلات کے حصول کے لئے مستعد ہو بلکہ ناقص مہارگ کا اسم لال مذکور مراد ہو جائے گا اور مقدمہ کرنی پر جو شخص بارگاہِ عالیہ جانتا ہے وہ مسلم ہے۔

امور بھی کچھ ہیں جس کے نتیجہ و عیسا اور احادیث سے ہوتی ہے یہاں ہی ازاد خارجیہ سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ شیخ نے حکمت انوار میں اس کی تصریح کی ہے نتیجہ و ازاد خارجیہ کے مجموعہ سے عدم ہے تو اس صورت میں شیخ کا تفسیر ازاد خارجیہ کے مجموعہ سے ہوگا تو یہ بھی تفسیر ازاد خارجیہ کا معروف کفر افکار و اذیت و غریبیت میں انھما کا کچھ نہیں ہے اور یہ بھی کچھ نہیں ہے کہ شیخ کا خارجیہ ہوا جس کے نتیجہ و عیسا اور احادیث سے ہوتی ہے لہذا خارجیہ سے شیخ کی تفسیر ہوتی ہے جب کہ وہ بھی یہی ہوگا تو یہ بھی عیسا الیت مستف مع الجہلان ہے۔

وبين الثاني أن الصور لا يوجد التسليم وعدمه فيكون حادى نسبة له فلا يكون مرجحاً ولا موجباً فلا يكون غلة فلا يكون كتاباً لأن الكتاب غلة للموجود للنهي للمسكند والجواب أن الترجيح المحبر في الغلة بالنظر إلى الدعوى هو ترجيح الوجود لا ترجيح التسليم والرجحين متخالفان ولو مشى الاتحاد فقول أن بعض الصورات يكون له خصوصية مع بعض الصلبيات يكون يبيحاً مقبلاً له وكما

وہ جملہ حقان المیلان فی غایۃ السخفہ ولم یقم ظلیل قری علی هذا المعنی بعدہ
ترجمہ۔ اور میرے کہنا (تقریر کا حکیل تمہیں جس سے) یہ کہ تقریر تقریر کے جس سے بھی حق
 حق ہے اور تقریر کے عدم سے بھی حق ہے یہ تو عقیدہ نیست و عدم تقریر کو اور تقریر کو کا طریق قرابت ہے
 تقریر تقریر کا نہیں بلکہ جو یہ موجب ہو گا تو اب بدلت ہوگی جس سے کہ تقریر تقریر کے لئے کہ اس میں نہیں ہوگا کہ
 کہ اس میں کہ جس میں کے لئے غلط ہوتے ہے

اور غالب یہ ہے کہ مصلحت کی طرف غور کرتے ہوئے علم میں جو ترجیح سے **مصلحت** ترجیح دے کر حقوق کی ترجیح دے اور یہ مصلحت ترجیحیں ایک دوسرے سے متخالف ہیں اور ان کو اخلاقی تعلیمی کو تسلیم کرنا تو ہم کہیں کرنا چاہیں تو یہ مصلحت کی بعض تہذیبیت کے ساتھ کچھ خصومت بھی جس کے سبب سے تہذیب و تمدن کے حصول کا کام نہ لے سکا اور حقوق کے لئے کاسب ہو گا۔

حاصل یہ ہے کہ اثبات دعویٰ میں یہ بیوقوفوں کی انتہائی کڑبرداری اور اب تک اس دعویٰ پر کوئی قوی دلیل قائم نہیں ہو سکی ہے۔

تفسیر :- اس عبارت سے ظاہر ہے دوسرے عقول (عقول حق) کا حصول تصور سے جس پر حجت قائم کی ہے جس کا حاصل ہے کہ تصور حق کا کتاب تصور سے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ کتاب مکتب کے لئے علت ہے اور اس کے وجود کے لئے مرجع ہوتا ہے اور تصور وجود تصور حق کے لئے مرجع نہیں ہو سکتا کیونکہ تصور حق اور عدم تصور حق کی طرف نسبت قرار دی جوتی ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کس الامور میں تصور کا تصور ہو اور اس کے ساتھ تصور حق بھی پایا جائے جیسا کہ اذعان و تصدیق کی حالت میں تصور حق بھی پایا جاتی ہے اور تصور بھی پایا جاتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تصور پایا جائے لیکن تصور حق نہ پایا جائے جیسے کہ کس الامور و غیرہ کی حالت میں تصور بغیر تصور حق کے پایا جاتا ہے تو جب تصور کی نسبت وجود تصور حق اور عدم تصور حق کی طرف برابری ہے تو تصور حصول تصور حق کے لئے مرجع کیوں کر ہو سکتا ہے اور جب مرجع نہیں ہوگا تو وجود تصور حق کے لئے علت موجود بھی نہیں ہو سکتا اور جب علت موجود نہیں ہوگا تو تصور حق کے لئے سبب

بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ کاسب مکتب کے وجود دہنی کے لئے علت ہوتا ہے لہذا تصدیق کا تصور سے حصول ممکن نہیں ہوگا۔
والجواب ان الترتیب المعبر :- اس عبارت سے شارح نے دوسرے دہنی کے استدلال پر اعتراض قائم کیا ہے لہذا اعتراض یہ ہے کہ اثبات مطلوب میں جو دلیل پیش کی گئی ہے اس میں تصور کا وجود تصدیق اور عدم تصدیق سے باہر تعلق کے مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے یعنی تصور وجود تصدیق اور عدم تصدیق دونوں سے متعلق ہوتا ہے جب کہ وجود معلول کی طرف نظر کرتے ہوئے جو ترجیح معتبر ہے وہ جو ترجیح ہے نہ کہ تعلق کی ترجیح لہذا یہ ممکن ہے کہ تصور وجود تصدیق کے لئے مرجع ہو اگرچہ عدم تصدیق سے بھی متعلق ہو اور یہاں چونکہ ترجیح تعلق مراد نہیں ہے لہذا تصور کے تصدیق کے ساتھ عدم تعلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ تصدیق کے لئے تصور کا سبب بھی نہ ہو۔

چوں کہ ترجیح تعلق اور ترجیح وجود دونوں آپس میں متخالف ہیں لہذا تصور کے متساوی تعلق ہونے سے لازم نہیں آتا کہ تصور تصدیق کے لئے کاسب بھی نہ ہو اور اگر ہم علی اسبیل الشرح دونوں میں مساوات مان لیں تو ہم کہیں گے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض تصورات کی بعض تصدیقات کے ساتھ خصوصیت اور تعلق ہو اس تعلق و خصوصیت کے اعتبار سے تصور تصدیق کے حصول کے لئے مفید ہو۔

فبعض کل واحد منهما ای التصور والتصدیق بدیهی ونظری التفریع ظاہر علی ما قالہ المصنف من ابطال اکساب التصور من التصدیق وبالعکس کما لا یخفی علی من له ادنی فطانۃ۔
ترجمہ :- تو تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری تفریع ظاہر ہے اس پر جو مصنف نے کہا ہے یعنی تصور کے اکساب کا ابطال تصدیق سے اور تصدیق کے اکساب کا ابطال تصور سے جیسا کہ یہ ادنیٰ سوچہ بلوچہ والے شخص پر مخفی نہیں ہے۔

تشریح :- مانتی کی یہ عبارت صحیح تصورات و تصدیقات کی عدم نظریت و بداهت اور ایک کے دوسرے سے عدم اکساب پر تفریع ہے۔

یعنی جب یہ مدلل و برہن ہو گیا کہ صحیح تصورات و تصدیقات بدیہی بھی نہیں ہیں اور نظری بھی نہیں ہیں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تصور کا اکساب تصدیق سے نہیں ہوگا اور تصدیق کا اکساب تصور سے نہیں ہوگا تو یہ ثابت ہو گیا کہ بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری اور جو نظری تصورات ہیں ان کی تحصیل بعض بدیہی تصورات سے ہوگی اسی طرح یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بعض تصدیقات بدیہی ہیں بعض نظری اور بعض نظری تصدیقات بعض بدیہی تصدیقات سے مکتب ہوں گی یعنی تصور تصدیق سے کوئی بھی ایک دوسرے سے حاصل نہیں ہوگا۔

والبسبب لا یكون کاسباً ای لا یكون کاسباً بالتصديق المعبر عنه بحیث یكون

للمضاعفة والاختیار فیہ مدخل والافطلاق المادة التصور یكون بتصورات المفردات ایضاً کما فی تصور النوع بالفصل وحدہ وبالخاصة وحدها۔

ترجمہ :- اور بسبب کاسب نہیں ہوتا یعنی بسبب اس کسب کے معنی میں کاسب نہیں ہوتا جو عند المناطق اس حیثیت سے معتبر ہے کہ منطق و اختیار کا اس میں دخل ہو ورنہ تو مطلق تصور کا انفرادہ مفردات کے تصور سے بھی جیسا کہ صرف فصل سے نوع کا تصور ہوتا ہے اور صرف خاصہ سے بھی نوع کا حصول ہوتا ہے۔

تشریح :- عند المناطق ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ بسبب حصول شی کے لئے کاسب ہوتا ہے یا نہیں بعض مناطق کے نزدیک بسبب کاسب ہوتا ہے جب کہ بعض کے نزدیک نہیں ہوتا انہیں میں مصنف بھی ہیں۔

اب جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ بسبب کاسب ہوتا ہے وہ نظری تعریف میں تغیر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ نظر نام ہے مجہول کی تحصیل کے لئے امور معلومہ کی ترتیب کا یا ایک امر سے دوسرے امر کی تحصیل کا اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ بسبب کاسب نہیں ہوتا وہ نظری تعریف مشہور کو بحالہ باقی رکھتے ہیں اور اس میں کوئی تغیر نہیں کرتے کیوں کہ اس صورت میں نظری تعریف پر بسبب میں ترتیب کے فقدان کا اعتراض وار نہیں ہوتا۔

بسبب یعنی مفرد نہ کاسب ہوتا ہے نہ مکتب ہوتا ہے نہ اس سے کسی کو حاصل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کو کسی سے حاصل کیا جاسکتا بسبب کے عدم کاسب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بسبب ترتیب کے قابل نہیں ہوتا جب کہ کاسب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ترتیب کے عمل کو قبول کرے اور مکتب نہ ہونے کے وجہ یہ ہے کہ اگر مکتب ہوگا تو اس کا کاسب مفرد ہوگا یا مرکب اگر مفرد ہوگا تو یا تو مکتب کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو مکتب کے مابین ہوگا اور اپنے مابین پر ہی حاصل نہیں ہوگا اور اگر مرکب ہوگا تو یا اپنی ذاتیات سے مرکب ہوگا یا اپنی عرضیات سے یا دونوں سے مرکب ہوگا اول کی بنیاد پر کاسب بسبب نہیں رہ جائے گا بلکہ ذاتیات سے مرکب ہوگا اور ثانی کی بنیاد پر مابیت بسبب کا علم نہیں ہوگا کیوں کہ عرض سے شی کی حقیقت نہیں معلوم ہوتی جیسے کہ ضاحک سے انسان کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا اور تیسری صورت میں بھی شی کی حقیقت کا علم نہیں ہوگا اس لئے کہ جو داخل و خارج سے مرکب ہوتا ہے وہ بھی خارج شی کے حکم میں ہوتا ہے لہذا اس کا بھی حال عوارض کی طرح سے ہوگا۔

بالکسب المعبر عندهم :- اس عبارت سے شارح کہتے ہیں کہ بسبب کے کاسب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسب جو قصد و اختیار سے ہوتا ہے اور نظر و فکر اور عمل ترتیب سے ہوتا ہے ایسا کسب بسبب سے نہیں ہوتا جیسا کہ یہی عند المناطق معتبر ہے ورنہ بسبب کاسب ہوتا ہے جیسے کہ نوع کا حصول صرف فصل یا صرف خاصہ سے ہوتا ہے کہ انسان کا علم نہیں صرف مطلق یا صرف کاسب و ضاحک سے ہوتا ہے۔

فلا بد من ترتيب امور للاكتساب وهو النظر والفكر

فيه دلالة على اتحادهما فان لم يكن بين مفهوميهما تغاير اصلا كما هو الظاهر لهما مترادفان وان كان بينهما تغاير بان يكون ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر وفي الفكر يعتبر الانتقال المحض فهما متصادقان فقط.

ثم هذا المعنى اعتبره المتأخرون وللقوم الاخر معان اخرى مشحونة في كتبهم لا نذكرها خوفا للاطواب.

ترجمہ :- تو امور مجبول کے اکتساب کے لئے ترتیب ضروری ہے اور ترتیب نظر و فکر کا نام ہے مان کے قول وهو النظر والفکر میں دونوں کے اتحاد مفہوم پر دلالت ہے تو اگر نظر و فکر کے مفہوم میں تغاير بالکل ہی نہ ہو جیسا کہ میں ظاہر ہے تو دونوں مترادف ہیں اور اگر دونوں میں مغایرت ہے بایں طور کہ جس کے ملاحظہ میں حرکت ہو وہ نظر میں معتبر ہے اور انتقال محض صرف فکر میں معتبر ہے تو نظر و فکر دونوں حرف متصادق ہیں (دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہوتا ہے۔)

پھر فکر و نظر کا یہ معنی وہ ہے جسے متاخرین ملاحظہ نے اعتبار کیا ہے اور دیگر ملاحظہ نے دوسرے معانی بھی اپنی کتابوں میں ذکر کئے ہیں جنہیں اثاب کے خوف سے ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

تفسیر :- جب یہ ثابت ہو گیا کہ بیحد کا سبب نہیں ہو سکتا تو اس پر تصریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سبب مرکب ہوگا اور اکتساب کے لئے اس میں چند امور اور ان کی ترتیب ضروری ہے ترتیب کا لغوی معنی ہر چہ کو اس کی اصل جگہ میں رکھنا ہے اور اصطلاح میں دو یا دو سے زائد چیزوں کو اس طرح کر دینا کہ اس پر اسم واحد کا اطلاق ہو سکے اور بعض کی بعض کی طرف تقدم اور تاخر کے لحاظ سے نسبت بھی ہو۔

ترتیب تالیف کے مرادف ہے لیکن ترتیب سے خاص ہے ترتیب میں باہم تقدم و تاخر کی نسبت کا لحاظ نہیں ہوتا اور امور سے مراد مافوق الواحد ہے۔

فيه دلالة على اتحادهما :- شارح فرماتے ہیں کہ مان نے اپنے قول وهو النظر والفکر سے اس کی تصریح کی ہے کہ نظر و فکر باعتبار مفہوم کے مترادف ہیں جبکہ بعض ملاحظہ نے دونوں میں من وجہ فرق کیا ہے کہ فکر دو حرکتوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) مبادی سے مطالب کی طرف حرکت۔ (۲) مطالب سے مبادی کی طرف حرکت۔

یا اس ترتیب کا نام ہے جو حرکت ثانیہ کے لئے لازم ہوا اور معلومات سے مجبولات کی تحصیل کا نام نظر ہے یعنی وہ معلومات جو دو حرکتوں یا ترتیب کے ضمن میں تحقق ہوتے ہیں ان کے ملاحظہ کو نظر کہتے ہیں اس اعتبار سے دونوں مفہوم کے اعتبار سے مترادف نہیں ہوں گے کیوں کہ نظر میں ملاحظہ کا اعتبار ہے جب کہ فکر میں اس کا اعتبار نہیں ہے، وهو ملاحظہ المجبول

لتحصل المجبول نظري مشهور تعريف ہے لیکن اس اعتبار سے نظر و فکر میں تضاد ضرور ہوگا یعنی ایک ساتھ دونوں تحقق ہو سکتے ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ جس پر ایک کا صدق ہوگا اس پر دوسرے کا بھی صدق ہوگا جیسا کہ تساوی میں ہوتا ہے۔

وللقوم الاخر معان اخرى :- اس عبارت سے ملاحظہ کیجئے کہ ملاحظہ نے اس مقام پر نظر و فکر پر مزید موشگافی کی ہے مثلاً اگر نام ہے امور عقلیہ میں نفس کی حرکت کا عام ازین کہ یہ حرکت مجبول کی تحصیل کے لئے ہو یا نہ ہو اس کا مقابل تحصیل آتا ہے کیوں کہ تشکیل محسوسات میں حرکت نفس کا نام ہے اور بعض کے نزدیک مطالب سے مبادی اور مبادی سے مطالب کی طرف حرکت کے مجموعہ کا نام فکر ہے اس کے مقابل حدس کا وہ معنی آتا ہے جو غیر مشہور ہے۔

اور بعض کے نزدیک فکر صرف مبادی سے مطالب کی طرف یا بتدریج حرکت کا نام ہے بغیر اس کے کہ حرکت ثانیہ اس کا جز واقع ہو اس کے مقابل حدس کا مشہور معنی آتا ہے (ذہن کا مبادی سے مطالب کی طرف فوراً منتقل ہو جانا) حدس و فکر میں یہ تقابل صعود (اوپر چڑھنا) اور صوب (نیچے اترنا) کے تقابل کے مشابہ ہے فکر محض صاعد کے ہے اور حدس محض ساجد کے ہے صعود میں تدریج ہوتی ہے اور صوب میں انتہائی سرعت ہوتی ہے پھر فکر معانی مذکورہ میں سے ہر ایک کے اعتبار سے نظر کے ساتھ متحد ہے عام ازین کہ دونوں مترادف ہوں یا متصادق۔

وهنا شك خوطب به مقراط وهو من تلامذة فيثاغورس ومن اساتذة افلاطون وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب ولا يختص هذا الاشكال بالمطلوب التصوري بل يجري في المطلوب التصديقي بان يقال عند طلب الدليل على قولنا العالم حادث هذا المدعى اما ان يكون معلوماً لك او مجهولاً على الاول فالعلم حاصل فطلبه يكون تحصيلاً للحاصل او مجهولاً فيلزم طلب المجهول المطلق ويجري فيه الجواب المذكور بقوله.

ترجمہ :- اور یہاں پر ایک شک ہے جس سے سترادف کا طلب کیا گیا ہے سترادف فیثاغورس کے تلامذہ اور افلاطون کے اساتذہ میں سے ہے کہ یہ کہ مطلوب یا تو معلوم ہوگا تو طلب تحصیل حاصل ہے یا مجبول ہوگا تو طلب کیونکر ہو سکتی ہے۔ اور یہ اشکال مطلوب تصوری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہوگا اس طور سے کہ ہمارے قول العالم حادث پر طلب دلیل کے وقت کہا جائے گا کہ یہ دعویٰ یا تو جس میں معلوم ہوگا یا مجبول اول کی بنیاد پر علم حاصل ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہوگی اور ثانی کی بنیاد پر طلب مجبول مطلق لازم آئے گی اور اس میں وہ جواب جو مصنف نے اپنے قول واجب سے ذکر کیا ہے جاری ہوگا۔

تفسیر :- شک کی توضیح سے قبل ہم سترادف فیثاغورس اور افلاطون کی شخصیات پر مختصر روشنی ڈالیں گے۔

یہ ایک مشہور یونانی فلسفی کا نام ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے تین مونیانوے (۳۹۹) سال پیشتر مقام ایتھین میں ولادت ہوئی اور وہیں پر تعلیم حاصل کی۔

سقراط کی عظمت و برتری کی واضح دلیل یہ ہے کہ اسے افلاطون جیسے حکیم کا استاذ ہونے کا شرف حاصل ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد فیثاغورس سے شرف تلمذ حاصل ہے۔ سوفسطائیہ کی طرح سقراط نے بھی مطالعہ انسانی کو اپنا موضوع تحقیق قرار دیا اور سوفسطائیہ کے خلاف ثبوت استاذ کا مدعی تھا۔

اس نے اپنی حکیمانہ بصیرت سے انسانی زندگی کے اخلاقی اصول کو دریافت کرنے کی کوشش کی یہاں تک کہ اس کے وضع کردہ اصول و ضوابط پر بعض نئے مذاہب کی بنیاد قائم ہے علم و حکمت کے ساتھ ہی ساتھ زہد و تقویٰ میں بھی اپنی مثال آپ تھا بہت پرستی کے معاملہ میں اہل یونان کا سخت مخالفت تھا یہی وجہ تھی کہ اہل یونان سقراط کے خلاف غصہ ناک ہو گئے اور نہ صرف سقراط بلکہ اس کے بارہ ہزار بلاد و اسطور یا لو۔ طے تلافہ کو زہر دے کر موت کی نیند سلا دیا تقریباً اسی (۸۰) سال تک زندہ رہا حکمت و فلسفہ میں جدید عصر ہونے کے باوجود اپنی کوئی یادگار تصنیف نہیں چھوڑی ہے اس کی انگوٹھی پر یہ نقش کندہ تھا من غلب عقله هو افالنتضح۔

(فیثاغورس)

فیثاغورس بھی یونان کے ایک مشہور حکیم کا نام ہے اور پانچ مشہور حکماء جنہیں اساطین الحکمت کہا جاتا ہے ان میں ایک یہ بھی ہے وہ پانچ حکماء یہ ہیں:

(۱) اریٹھلیس، (۲) فیثاغورس، (۳) سقراط، (۴) افلاطون، (۵) ارسطو، یہ پچھن ہی سے علم حکمت حاصل کرنے کا اس قدر شائق تھا کہ اپنی نو عمری ہی میں اس نے علم حکمت کی تحصیل کا قصد کر لیا اور اس کی طلب میں مصر، شام، بغداد کا چکر لگایا تقویم الحسب (بہاؤ) اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو جدول فیثاغورس کے نام سے مشہور ہے۔

فیثاغورس تاج آرداج (آداگون) کا قائل تھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کے تقریباً چھ (۶) سو سال پیشتر جزیرہ سالوس میں اس نے اپنی زندگی کی آخری سانس لی۔

یونان کے پانچ مشہور اساطین الحکمت میں ایک افلاطون بھی ہے یونان کے شہر مارقٹس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے چار سو اسی سال پہلے پیدا ہوا باپ کا نام ارسطون اور دادا کا نام اورشاکس اعلیٰ میں ہے اس حکیم کی یہ عادت تھی کہ طلبہ کو حکمت پڑھانے کے دوران ٹہلتا رہتا تھا اور ستاندھ اس کے ساتھ چلتے رہتے تھے۔ افلاطون کا نام اس کے دادا کے نام پر اور شاکیس ہے لیکن اس کا سیدہ نہایت وسیع تھا اور افلاطون یونانی زبان میں عریض الصدر کو کہتے ہیں اس لئے اس کے استاذ ارسطون نے اسے افلاطون کے نام سے ملقب کر دیا، چنانچہ اسی نام سے یہ دنیا بھر میں مشہور ہو گیا سب سے پہلے اس نے فنِ شاعری میں مہارت حاصل کی پھر فنِ شاعری اور موسیقی کی طرف متوجہ ہوا، ارشون پچہ کا موجد بھی ہے لیکن جب سقراط نے ایک علمی مجلس میں شاعری کی مذمت کر کے یہ فرمایا کہ شاعری انسان کو انسانی کمالات سے محروم کر دیتی ہے تو اس کو اس فن سے اتنی نفرت ہو گئی کہ اپنی ساری منظوم تصنیف کو خاک کر دیا۔ افلاطون دس سال سے زیادہ عرصہ تک سقراط کی صحبت سے مستفیض ہوتا رہا اور دروازہ ممالک میں تجربہ بے علم ہو جانے کے لئے سیاحت کرتا ہوا ملک مصر آیا۔ یہاں فیثاغورس کے تلامذہ سے مل کر علم ہندسہ سیکھا پھر متادیر و اشکال سے واقفیت حاصل کی۔ تیرہ سال مصر رہ کر ایران ہونچا۔ یہاں آئین پرستوں کے مذہب کی تحقیق کی ایران سے ہندوستان آنے کا ارادہ تھا لیکن ان دنوں اس ملک میں فتنہ و فساد کا باد ارگرم تھا اس لئے ارادہ بدل دیا پھر آگلی ہوتے ہوئے جزیرہ سیلی اعلیٰ میں پہونچا اور آتش فشاں بہاؤ دیکھا جو اپنی جگہ قبرانی کا چہرہ پورا نمونہ تھا۔ غریبہ کی ممالک میں جا کر اپنے علم میں اضافہ کرتا رہا۔ علم ہندسہ کا تو یہاں تک دلدادہ تھا کہ اپنے دروازے پر لکھ کر لگا دیا تھا کہ جو علم ہندسہ نہ جانتا ہودہ اندر آنے کا مجاز نہیں، افلاطون کی تحریریں اس کے علو خیال کی آئینہ دار ہیں اس کے بیان کردہ لمبیات کے مسائل ذات باری کی عظمت و جلالت کو سنواتے ہیں۔

تاریخ الحکماء کے مصنف نے لکھا ہے کہ افلاطون کی لوسویاس (۹۵۰) کتابیں پچھم خود میں نے دیکھی ہیں، رستم کے نام کی طرح محاورے میں افلاطون کا نام بھی آتا ہے۔ ورزش بہت کرتا تھا جس کی وجہ سے اس کے قوی آخری وقت تک مضبوط تھے، یہاں (۸۲) برس زندہ رہا۔

ہنسنا شک اس مہارت سے مصنف نے بدھمی سے نظری کی تحصیل پر اس شک کو بیان کیا ہے جس کا طالب سقراط کو بنا گیا ہے اور اس شک کی بنیاد پر ہی امام رازی نے جمیع تصورات کی ہدایت پر استدلال کیا ہے۔

شک کی تقریر یہ ہے کہ جس مطلوب نظری کو بدھمی سے حاصل کیا جائے گا وہ کل حصول یا تو معلوم ہوگا یا مجہول اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور اگر مجہول ہے تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور یہ بھی محال

ہے کیوں کہ طلب کے لئے مطلوب کی طرف نفس کی توجہ ضروری ہے اور مجہول مطلق کی طرف نفس کی توجہ ممکن نہیں ہے۔
ولا يختص هذا الاشكال بالمطلوب التصوري:- اس عبارت سے ملاحظہ فرمائیے کہ قاضی مبارک کے قول کی تردید کی ہے، قاضی مبارک کا کہنا یہ ہے کہ یہ اشکال صرف مطلوب تصوری میں جاری ہوگا مطلوب تصدیقی میں نہیں ہو سکتا۔
قاضی مبارک کے نزدیک اس اختصاص کی وجہ یہ ہے کہ مطلوب تصدیقی نسبت حکمیہ کے اذعان و یقین کا دوسرا نام ہے اور تصور کا حال یہ ہے کہ یہ برہنی سے متعلق ہوتا ہے تصدیقی سے بھی اور نفی تصدیقی سے بھی حتیٰ کہ تصور اور عدم تصور سے بھی تصور متعلق ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل میں اس کی بحث پیش کی گئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اشکال تصدیقی میں جاری نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تصدیقی میں دو جہت ہے ایک اس کے تصور کی جہت ہے ایک اذعان و یقین کی جہت ہے تو اگر ہم اشکال کی یہی شق تسلیم کرتے ہوئے کہیں کہ مطلوب قبل حصول معلوم اور تصور ہے تو اس صورت میں تحصیل حاصل کا استحالہ لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جو قبل حصول حاصل ہے وہ مطلوب کا تصور ہے اور جو مطلوب ہے وہ اذعان و یقین کی تحصیل ہے اس طرح اشکال کی دوسری شق کی تقدیر پر ہم کہیں گے کہ طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ مطلوب اذعان و یقین کے اعتبار سے مجہول ہے اور جس سے اذعان متعلق ہوتا ہے اس کے اعتبار سے معلوم ہے چوں کہ اذعان کے اعتبار سے مطلوب کی تحصیل مقصود ہے لہذا طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی لہذا مطلوب تصدیقی میں یہ شک جاری نہیں ہو سکتا پس مطلوب تصوری میں ضرور جاری ہوگا اس لئے کہ اگر مطلوب تصوری قبل حصول معلوم ہے تو اس کی معلومیت ہی مطلوب تصوری کے مفہوم کا تصور ہے اور یہ تصور قبل طلب حاصل ہے لہذا تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر مطلوب تصوری قبل طلب حاصل نہیں ہے تو وہ قبل طلب مجہول ہوگا اور اس کی مجہولیت نام ہے اس کے عدم تصور کا تو جب قبل طلب اس کا تصور نہیں ہوگا تو وہ مطلقہ مجہول ہوگا تو اب طلب مجہول مطلق لازم آئے گی، برخلاف مطلوب تصدیقی کے کیوں کہ مطلوب تصدیقی کی مجہولیت کبھی اذعان سے غفلت کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ مذعن (جس کا اذعان ہو) کے تصورات حاصل رہتے ہیں لہذا اس صورت میں مطلوب مطلقہ مجہول نہیں ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ یہ اشکال مطلوب تصوری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہو سکتا ہے کیوں کہ ہم حدوث عالم کے مدئی سے جب دلیل طلب کریں گے تو یہ کہیں گے کہ تمہارا یہ دعوئی یا تو تمہیں قبل حصول معلوم ہے یا مجہول اگر معلوم ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے اور اگر مجہول ہے تو اس صورت میں طلب مجہول لازم آئے گی۔
اور مصنف نے جو جواب مطلوب تصوری پر ایراد پیش کیا ہے بعینہ یہی جواب مطلوب تصدیقی پر بھی ایراد کا ہوگا۔
لیکن ملاحظہ فرمائیے کہ یہ قول غلط ہے اس لئے کہ قبل طلب حدوث عالم کے علم کے باوجود تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گی کیوں کہ حاصل اور معلوم حدوث عالم کا تصور ہے اور مطلوب و مقصود حدوث عالم کا اذعان و یقین ہے جو دلیل سے پہلے

حاصل نہیں ہے لہذا تحصیل حاصل کا استحالہ لازم نہیں آئے گا۔

واجب بمانہ معلوم من وجہ ومجهول من وجہ وحاصله ان المطلوب قد يكون معلوما من وجہ ومجهولا من جهة الكنه فيطلب الكنه من جهة الوجه فلا يلزم المحذور ان هذا في المطلوب التصوري والمطلوب التصديقي يكون معلوما من وجہ من جهة التخييل او الشك او الوهم ومجهولا من جهة العلم الاعتقادي فيطلب بالدليل فلا يلزم المحذور ان وبالجملة يناسي جهتا العلم والجهل في كل منهما وطلب المجہول المطلق وتحصيل الحاصل محال في كل منهما واشتباہ العلم والجهل باضاعة الحیثیات ثبات فیہما فلا وجہ لتخصیص التشبہة بالتصور كما عرض لبعض الکلمة۔

ترجمہ:- اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول حاصل جواب یہ ہے کہ مطلوب کبھی من وجہ معلوم ہوتا ہے اور من وجہ المجہول ہوتا ہے تو من وجہ الوجد مطلوب کی کتبہ معلوم ہوتی ہے تو اب تحصیل حاصل اور طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا یہ مطلوب تصوری میں ہے اور مطلوب تصدیقی میں، شک، وہم کی جہت سے من وجہ معلوم ہوتا ہے اور علم اعتقادی کی جہت سے مجہول ہوتا ہے تو دلیل سے وہ مطلوب ہوتا ہے۔ لہذا دونوں میں سے کوئی محذور لازم نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ علم و جہل کی دونوں جہتیں مطلوب تصوری اور تصدیقی میں سے ہر ایک میں ہوتی ہیں اور طلب مجہول مطلق اور تحصیل حاصل دونوں میں سے ہر ایک میں محال ہے اور حیثیت کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے علم اور جہل کا اشتباہ دونوں میں حاصل ہے تو شک کے تصور کے ساتھ اختصاص کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ بعض کالم لوگوں کو پیش آتا ہے۔

تفسیر :- اس اشکال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ مطلوب اور مقصود کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) مطلوب من کل الوجوہ معلوم ہو۔ (۲) مطلوب من کل الوجوہ مجہول ہو۔

(۳) مطلوب من وجہ معلوم ہو اور من وجہ مجہول ہو۔

ہم یہاں تین ثالث کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ مطلوب خواہ تصوری ہو یا تصدیقی من وجہ معلوم ہے۔ اور من وجہ مجہول جیسے کہ انسان ہے کہ عوارض کی جہت سے ہمیں معلوم ہے ہم پہلے سے ہی جانتے ہیں کہ جو انسان ہوتا ہے وہ ضایع یا کاب وغیرہ ہوتا ہے اور من وجہ المجہول ہمیں پہلے سے انسان کا علم نہیں رہتا کہ انسان حیوان عاشق ہوتا ہے یہی حال مطلوب تصدیقی کا بھی ہے کہ شک، وہم اور جہل وغیرہ کی جہت سے ہمیں پہلے سے معلوم ہے اور اعتقاد و اذعان کی جہت سے ہمیں پہلے سے علم نہیں ہے۔

تو جب مطلوب میں دو جہتیں ہیں تو نہ تحصیل حاصل لازم آئے گی اور نہ ہی طلب مجہول مطلق لازم آئے گی تحصیل حاصل اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ شئی جس جہت سے مطلوب ہے وہ معلوم نہیں ہے اور طلب مجہول مطلق اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ شئی ایک جہت سے معلوم ہے۔

وبالجملة ینتاتی :- اس عبارت سے ملاحظہ وضاحت کرتے ہیں کہ مطلوب تصوری عرض کی جہت سے معلوم ہوتا ہے اور سبہ کی جہت سے مجہول ہوتا ہے اس طرح مطلوب تصدیقی و جم وغیرہ کی جہت سے معلوم ہوتا ہے اور اذعان کی جہت سے مجہول ہوتا ہے لہذا علم و جہل کی یہ دونوں متغایر جہتیں مطلوب تصوری اور تصدیقی دونوں میں پائی جائیں گی نہ کہ کسی ایک کے ساتھ مطلوب ہوں گی اور اگر ان دونوں مختلف جہتوں اور متغایر جہتوں کا لحاظ کیا جائے تو اشکال دونوں میں جاری ہوگا کیوں کہ اس اعتبار سے مطلوب تصوری اور تصدیقی دونوں برابر ہیں۔

لہذا اعتراض کہ تصور کے ساتھ اختصاص کی کوئی جائزہ نہیں ہے جیسا کہ تاضی مبارک جیسے کامل الحقل کا قول ہے۔ فعداد قاتلا الوجه المعلوم معلوم والوجه المجہول مجہول حاصلہ ان المطلوب اما ان یکون الوجه المعلوم فیلزم تحصیل الحاصل او الوجه المجہول فیلزم طلب المجہول المطلق۔

ترجمہ :- اس نے دوبارہ اعتراض کیا کہ وہ معلوم معلوم ہے اور وہ مجہول مجہول ہے خلاصہ غور یہ ہے کہ مطلوب کی وجہ معلوم ہوگی تو تحصیل حاصل لازم آئے گی یا جب مجہول ہوگی تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گا۔

تشریح :- اس عبارت سے اشکال کے جواب پر اعتراض وارد کرتے ہیں خلاصہ غور یہ ہے کہ شئی ثالث کے اختیار کے باوجود اعتراض ابھی بھی برقرار ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ یہاں پر صرف دو صورتیں ہیں طلب کا من وجہ معلوم ہونا اور مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا اول مطلقہ معلوم ہے اور ثانی مطلقہ مجہول ہے لہذا اگر اول کو طلب کیا جائے تو معلوم ہونے کی وجہ سے تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر ثانی کو طلب کیا جائے گا تو مجہول ہونے کی وجہ سے طلب مجہول مطلق لازم آئے گی لہذا دونوں محذور تاحضوز برقرار ہیں۔

وحله ان المجہول لیس مجہولا مطلقا حتی یمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجہ جواب باختیار الشق الثانی وقولک فیلزم طلب المجہول المطلق باطل فان الوجه المعلوم له علاقة العروض او الدخول بالمجہول فیکون الوجه المجہول بواسطۃ تلک العلاقة معلوما ملتفتا ولكن من حیث ذاته او من وجه اخر مجہولا فلذا یطلب بالتعریف او الدلیل۔

ترجمہ :- اور اس کا حل یہ ہے کہ جب مجہول مطلقہ مجہول نہیں ہے کہ طلب محال ہو جائے کیوں کہ جب مجہول کی ایک وجہ معلوم ہوگی۔

یہ جواب شق ثانی (مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا) کے اختیار کی صورت میں ہے تمہارا طلب مجہول مطلق کے فرد کا قول باطل ہے کیوں کہ جب مجہول کے لئے وجہ معلوم علاقہ العرض یا دخول کا علاقہ ہے اس علاقہ کی وجہ سے جب مجہول معلوم اور ملتفت ہوگی لیکن من حیث الذات یا جب آخر کے لحاظ سے مجہول ہوگی اس لئے اس کو تعریف یا دلیل طلب کہا جائے گا۔

تشریح :- یہ حل در حقیقت جواب اول کی توضیح ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں خود کی دوسری شق تسلیم ہے لیکن طلب مجہول مطلق کا فرد تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ مجہول مطلق اسے کہتے ہیں کہ اس کا تصور نہ تو بالکلیہ ہر ذہن یا بالوجہ یعنی ذاتیات و عرضیات جس کا اس پر صدق ہوتا ہے ان میں کسی سے نہ ہو یعنی جو من کل الوجہ مجہول ہوا ہے مجہول مطلق کہا جاتا ہے اور زیر بحث مسئلہ میں وجہ مجہول مطلق، مجہول نہیں ہے، اس لئے کہ جب مجہول کے لئے ایک وجہ معلوم ہوگی۔

اور وجہ معلوم کا وجہ مجہول کے ساتھ ایک علاقہ ہے یعنی رابطہ و تعلق ہے خواہ یہ علاقہ عرضی ہو یہ اس صورت میں ہوگا کہ وجہ معلوم وجہ مجہول کی عرضی ہو یعنی وجہ مجہول مجہول یا وجہ ہو جیسے کہ انسان کی مہیت حیوان مطلق مجہول ہو اور اس کے عوارض مثلاً خشک و کثابت معلوم ہوں اس صورت میں وجہ معلوم کا مجہول کے ساتھ تعلق عارض و معرض کے تعلق کی طرح سے ہوگا اور علاقہ دخول اس صورت میں ہوگا جب کہ وجہ معلوم وجہ مجہول کی ذاتی ہو مثلاً انسان کی مہیت حیوان مطلق معلوم ہو اور اس کے عوارض خشک و کثابت مجہول ہوں تو اس صورت میں وجہ معلوم کا مجہول کے ساتھ علاقہ دخول ہوگا۔

تو جب وجہ مجہول جو کہ مطلوب ہے وہ من کل الوجہ مجہول نہیں ہے بلکہ اس میں معلوم اور مجہول کی دو متغایر جہتیں بھی ہیں تو معلوم کی جہت سے جب مجہول کو جانا جائے گا اگر مطلوب تصوری ہو تو اسے معرف سے جانا جائے گا اور اگر تصدیقی ہو تو اسے تحت اور دلیل سے جانا جائے گا تو اب طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

الاتری ان المطلوب الحقیقة المعلومہ بعض اعتباراتها تایید للمطلوب ببعض الامثلة بان المطلوب فی التصور قد یکون حقیقة بعض الاشياء وهی فی نفس ذاتها مجہولة لكن ببعض اعتباراتها کالوجه معلومة فتلک الحقیقة المجہولة قد یطلب تصورھا بالحد التام لمعلومیتھا ببعض الوجوه وقد یکون المطلوب الحقیقة المجہولة ببعض الوجوه وانما یصح طلبها ایضا اذا کانت معلومة بوجه اخر وهكذا فی التصدیقات انما یصح طلبها اذا علمناها سابقا بالوجه۔

ترجمہ :- کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ بے شک مطلوب اپنے بعض اعتبارات سے حقیقت معلومہ ہے بعض اشکال سے مطلوب کی تائید ہے یا اس طور کہ مطلوب تصور میں کبھی بعض اشیاء کی حقیقت ہوتی ہے اور یہ حقیقت مجہول ہوتی ہے لیکن اپنے بعض اعتبارات سے جیسے کہ عرض کا اعتبار ہے معلوم ہوتی ہے تو بعض اعتبارات سے معلومیت کی وجہ سے حقیقت مجہول کا تصور حد تمام کے ذریعہ مطلوب ہوتا ہے اور کبھی مطلوب اپنے بعض اعتبارات کی وجہ سے حقیقت مجہول ہوتا ہے تو ایسے مطلوب

کا مطلب کرنا ہے کہ وہ بعض اشیاء سے معلوم ہو چکا ہوتا ہے۔
ایسے ہی متعدد بچات ہیں جن سے کہ مطلوب تعدد یعنی کی طلب ہے کہ وہ پہلے یا بعد معلوم ہو چکا ہے۔

تفسیر: - مصنف کی یہ عبارت مطلوب کے من وجہ معلوم ہونے کی تائید کے طور پر واقع ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ کس سے مطلوب و مقصود کسی وہ حقیقت ہوتی ہے جو ہمیں بعض اعتبارات سے حاصل ہوتی ہے اور بعض دوسرے اعتبارات سے مطلوب ہوتی ہے مثلاً کسی شی یا بعد معلوم ہوتی ہے اور بالآخر مطلوب ہوتی ہے تو اس صورت میں شی کا تصور ذاتیات کے ذریعہ مطلوب ہوتا ہے جب کہ بعض اعتبارات سے وہ مقصود اور معلوم ہوتی ہے اس طرح سے شی بعض عوارض کے اعتبار سے معلوم ہوتی ہے اور بعض دیگر عوارض سے مطلوب ہوتی ہے۔

چیسے کہ انسان ہے کہ کسی من حیث الگاہ اس کا تصور مطلوب اور مقصود ہوتا ہے کیوں کہ ہمیں اس کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا ہے جب کہ من حیث الوجود یعنی محض ذات کی حیثیت سے وہ ہمیں معلوم ہوتا ہے اس صورت میں انسان کے من وجہ معلوم ہونے کی بنیاد پر حدتام کے ذریعہ ہمیں اس کی حقیقت کا علم ہوتا ہے یا چیسے کہ انسان کا کسی ضابطہ کی حیثیت سے تصور مطلوب اور مقصود ہوتا ہے کیوں کہ ہمیں من حیث الضابطہ انسان کا علم نہیں ہوتا جب کہ من حیث الگاہ یہ ہمیں انسان کا علم ہے اس صورت میں بھی من وجہ انسان کا علم ہونے کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

تو اب مطلوب کے من وجہ معلوم ہونے کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

یہی حال اعتبارات کا بھی ہے کہ مطلوب تعدد یعنی من حیث التصور ہمیں معلوم ہوتا ہے اور من حیث الازعان مجہول ہوتا ہے تو اذعان کے اعتبار سے مطلوب تعدد یعنی طلب کیا جاتا ہے اور چون کہ وہ من حیث التصور معلوم ہے لہذا طلب مجہول مطلق کا استحلال لازم نہیں آئے گا۔

ولیس کل ترتیب مفید اولاً طبعیاً ای لیس کل ترتیب یلزمه المادة المطلوب بمعنی انه اذا حصل فی الذهن نفس ذالک الترتیب یفرض الی المطلوب ولا طبعیاً بمعنی انه اذا وقع فی الذهن فطیعة الانسان و فطرته تفرضی المطلوب ولک ان تقول المفید بمعنی الفاعل العام والطبعی بمعنی العلة الناقصة یعنی لیس کل ترتیب علة تامة للمطلوب ولا علة ناقصة بمعنی المتمم الاخير للعللة التامة۔

ترجمہ: - اور ہر ترتیب مفید نہیں ہوتی اور نہ ہر ترتیب طبعی ہوتی ہے یعنی ہر ترتیب کو افادہ مطلوب لازم نہیں ہے اس معنی کہ جب وہ ترتیب ذہن میں حاصل ہو تو وہ ترتیب مطلوب تک پہنچا دے اور نہ ہی ہر ترتیب طبعی ہوتی ہے اس معنی کہ جب وہ ذہن میں واقع ہو تو انسان کی طبیعت اور اس کی فطرت مطلوب تک پہنچا دے اور تہارے لئے یہ ہے کہ تم

کہ وہ مفید فاعل نام یعنی عادت نامہ کے معنی میں ہے اور طبعی عادت نامہ کے معنی میں ہے یعنی ہر ترتیب مطلوب کے لئے عادت نامہ نہیں ہوتی اور نہ ہی عادت نامہ کے معنی میں عادت نامہ ہوتی ہے۔

تفسیر: - اس عبارت سے مصنف نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔

اختیار الی المنطق پر امید ہونا ہے کہ چہ ممکن ہے کہ نفس ترتیب ہی حصول مطلوب کے لئے مفید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ترتیب نظم طبعی پر واقع ہو اس بنیاد سے کہ بغیر اختیار الی المنطق کے فطرت الہیہ اور طبیعت سلیمہ ترتیب سے مطلوب کی طرف منتقل ہو جائے لہذا منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

وہم کے ازالہ فارغ کی وجہ یہ ہے کہ بعض ترتیب اگر چہ حصول مطلوب کے لئے مفید ہوتی ہے اور نظم طبعی پر واقع ہوتی ہے لیکن ہر ترتیب ایسی نہیں ہوتی کہ وہ مطلوب کا افادہ کرے اور اس میں کسی طرح کا فساد واقع ہو اور نہ ہی ہر ترتیب نظم طبعی پر ہی مرتب ہوتی ہے کہ جب وہ ذہن میں حاصل ہو تو انسان کی فطرت اور اس کی طبیعت بطور کسی وقت کے مطلوب تک نہ پہنچ جائے اور اسے کسی طرح فطرت عارض ہو اور نہ ہی اس کے کوئی خلاف مفروض لازم آئے۔

ہر ترتیب سے مطلوب کا افادہ اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ کسی ترتیب میں فساد واقع ہو جائے خواہ فساد شکل و صورت میں ہو چیسے کہ شکل کسی عظیم ہوتی ہے یا اجزاء اس طرح سے مرتب ہوں کہ اس سے ایسی صورت و حدانیہ حاصل نہ ہو جو مطلوب کے مطابق ہو یا فساد مادہ میں ہو۔

اس طرح سے کہ جس کی جگہ میں غیر جنس کو رکھا گیا ہو اور مقدمات یقینیہ کی جگہ مقدمات غیر یقینیہ کو رکھ دیا جائے چیسے کہ کری کا فساد ہے کہ کسی کی شکل و صورت میں فساد ہوتا ہے کہ اس کی ہیئت غیر مناسب ہوتی ہے اور کسی کری کے مادے یعنی لکڑی میں فساد ہوتا ہے کہ لکڑی کسی غیر مناسب ہوتی ہے اور ٹھیک نہیں ہوتی۔

ولک ان تقول المفید: - اس کی توضیح کرنے سے پہلے علت تامة اور تامة کے مفہوم کو ذہن میں کر لیں۔
علت تامة: - علت تامة کی مناطق نے مختلف تفریضیں کی ہیں۔

(۱) علت تامة اس علت کو کہتے ہیں جس کے علاوہ کسی اور چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو چیسے کہ عقل اول کے لئے باری تعالیٰ علت تامة ہے۔

(۲) علت تامة اس علت کو کہتے ہیں جس کے جز کے علاوہ کسی چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو چیسے کہ صندوق کے لئے علی ارباب کا مجموعہ علت تامة ہے۔

(۳) علت تامة اس علت کو کہتے ہیں جس سے خارج کی دوسری چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو چیسے کہ صندوق کا وجود علی ارباب کے علاوہ کسی دوسری چیز پر موقوف نہیں ہے۔

(۳) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس کے وجود سے معلول کا وجود لازم ہو۔ جیسے کہ وجود عین وجود نہیں کے

لئے علت تامہ ہے۔

علت ناقصہ: - (۱) وہ علت ہے جس کا معلول اپنے وجود میں محتاج ہو لیکن اس کے وجود سے معلول کا وجود لازم نہ ہو جیسے کہ ایک کا وجود اور دوسرے کے وجود کے لئے علت ناقصہ ہے۔

(۲) علت تامہ کا وہ جزا جو علت تامہ کا تمام ہو یعنی اسے تمامیت تک پہنچائے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ ان تفویضات المفید سے کہتے ہیں کہ ہمیں اختیار ہے کہ تم یہ کہو کہ مفید علت تامہ کے معنی میں ہے اور طبیعت ناقصہ کے معنی میں ہے۔ یعنی ترتیب مطلوب کے لئے علت تامہ نہیں ہوتی اور نہ ہی علت ناقصہ ہوتی ہے علت تامہ کے تمام الخیر کے معنی میں۔

ومن ثم تری الاراء متناقضة ای لاجل ان لیس کل ترتیب مستلزم للمطلوب بنفس

ذاته ولا باعتبار مراعاة الطبيعة الانسانية ای فطرتهای تری الاراء متناقضة۔

ترجمہ: - اور اس وجہ سے تم راہوں کو متناقض دیکھتے ہو یعنی اس وجہ سے عقلاء کی راہوں میں تناقض ہے کہ ہر ترتیب مطلوب کو مستلزم نہیں ہوتی نہ فی نفسہ اور نہ فی فطرت انسان کی مراعات کے لحاظ سے۔

تشریح: - چون کہ ہر ترتیب مفادہ مطلوب کو مستلزم نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی ہر ترتیب نظم طبی پر واقع ہوتی ہے نہ تو فی ذاتہ اور نہ فی فطرت انسان کی مراعات کے لحاظ سے ہی یہی وجہ ہے کہ تم ان عقلاء کی راہوں کو باہم متناقض دیکھتے ہو جو ہمیشہ صحت کے طلبگار ہوتے ہیں اور خطا سے دور بھاگتے ہیں یہاں تک کہ بعض عقلاء اپنی نظر و فکر سے کسی نتیجہ تک پہنچتے ہیں تو بعض دوسرے عقلاء کی فکر میں اس نتیجہ کی نقیض پر منتج ہوتی ہیں مثلاً بعض غور و فکر کرتے ہوئے معلومات کی ترتیب سے حدوث عالم کا نظریہ قائم کرتے ہیں تو بعض حدوث عالم کی نقیض قدم عالم کا فیصلہ کرتے ہیں بلکہ شخص واحد خود اپنے ہی نفس سے دو وقتوں میں مناقضہ کرتا ہے جیسا کہ تم خود اپنا حال یہ پاتے ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ عقل انسانی خطائی فکر سے محفوظ رہنے میں کافی نہیں ہے۔

فلابد من قانون عاصم عن الخطاء فیہ وهو المنطق وبهذا البیان تم الاحتیاج الی المنطق والاحتیاج ہننا بمعنی المصحح لدخول الفاء لا بمعنی لولہ لا متنع فان الاخیر انما یستحق فی الامر الاعم الشامل للطریق الجزئی والکلی وهو اعم من المنطق الذی یبحث فیہ عن المعقولات الثانیۃ او الاولی ومن الامر الذی لا یبحث فیہ کذلک۔

ترجمہ: - تو ایک ایسا قانون ضروری ہے جو خطائی فکر سے محفوظ رکھے اور وہ منطق ہے اور اس بیان سے احتیاج

الی المنطق تام ہو گیا اور احتیاج یہاں تک دخول فاء کے معنی میں ہے لولہ لا متنع کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ یہ آخری معنی جزئی اور کلی طریقوں کو شامل ہے اور یہ اس منطق سے عام ہے جس میں معقولات ثانیہ یا اولی سے بحث ہوتی ہے اور اس امر سے عام ہے جس میں مذکورہ نوعیت سے بحث نہیں ہوتی ہے۔

تشریح: - چون کہ عقل انسانی عصمت عن الخطا میں کافی نہیں ہے لہذا ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو ذہن کو خطا فی فکر سے محفوظ رکھے اور ایسا قانون منطق کا قانون ہے۔

قانون سرکاری زبان کا لفظ ہے لغت سریان میں مسطر کتاب کے لئے موضوع ہے اور اصطلاح میں اصل، قاعدہ کلیہ اور ضابطہ کے مرادف ہے۔

قاعدہ اور قانون: - وہ امر کلی ہے جو بالقوہ اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہو اس کی توضیح یہ ہے کہ کل سالیہ کلیہ ضروریہ تنعکس سالیہ کلیہ دائمہ ہر سالیہ کلیہ ضروریہ کا کس سالیہ کلیہ دائمہ آتا ہے۔ یا ایک قضیہ کلیہ ہے جو اپنے موضوع کلی کے جمیع جزئیات کے احکام پر بالقوہ مشتمل ہے اب ہم اگر لاشی من الانسان بغیر بالضروریہ کا حکم معلوم کرنا چاہیں اور ہم یہ جانتے ہیں کہ لاشی من الانسان بغیر سالیہ کلیہ ضروریہ کا ایک فرد ہے لہذا اب ہم یہ تفریع کریں گے کہ لاشی من الانسان بغیر بالضروریہ سالیہ کلیہ ضروریہ ہے اور ہر سالیہ کلیہ ضروریہ کا کس سالیہ کلیہ دائمہ آتا ہے لہذا لاشی من الانسان بغیر بالضروریہ کا کس لاشی من القوس بالانسان بالادوام سالیہ کلیہ دائمہ آئے گا۔

منطق: - لفظ منطق یا تو مصدر مبی ہے جیسا کہ قابوس میں ہے منطق منطقاً یا یہ اسم مکان ہے یا اس معنی کہ وہ محل منطق ہے یا یہ اسم آلہ ہے جیسا کہ اس کی مشہور تشریف آکرہ قانونیہ سے ظاہر ہے۔

اس کا ماخذ اشتقاقی منطق ہے جس کی دو قسمیں ہیں ظاہری اور باطنی منطق ظاہری ہے اور ادراک منطق باطنی ہے اور منطق کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جس سے منطق صادر ہوتا ہے یعنی نفس ناظرہ پر یہ علم ہر طرح کے منطق کی قوت کا سبب ہوتا ہے کہ اس علم کے ذریعہ تکلم میں تقویت اور فہم و ادراک میں درستگی آتی ہے اور اس علم کے ذریعہ قوت عاقلہ منطق پر قادر ہوتی ہے اور اس سے کمالات ادراک کا حصول ہوتا ہے۔

لہذا منطق سبب سے ایک مشتق اسم منطق نکال کر تسمیہ سبب بام سبب کی قبیل سے سبب کا نام سبب کے نام پر منطق رکھ دیا گیا۔

وبهذا البیان تم الاحتیاج الی المنطق: -

اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بیان سے مقدمہ العلم میں جو تین امور ذکر کئے جاتے ہیں ان میں سے دو کو جان لیا گیا ہے ایک منطق کی رسم کہ وہ آلہ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی فکر سے محفوظ رکھے اور

ایک بیان حاجت کہ عصمت عن الخلاء کے لئے منطق کی حاجت ہے۔

والاحتیاج ہلہنا بمعنی المصحح لدخول الفاء:-

اس عبارت سے ملاسن نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔

درحقیقت یہاں کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں ہم بالترتیب اعتراضات مع جواب پیش کرتے ہیں۔

(۱) منطق قوانین کثیرہ کے مجموعے کا نام ہے تو مصنف نے منطق کی تعریف میں باندہ قانون کیسے کہہ دیا۔

(۲) عصمت کا حصول کبھی غیر منطق سے بھی ہو جاتا ہے مثلاً کبھی طریقہ فکر کی معرفت سے بھی خطا فی فکر سے

ذہن کو بچایا جاسکتا ہے اس وقت منطق قانون کی بھی حاجت نہیں ہوگی چنانچہ مخصوص قانون کی۔

(۳) عصمت قانون منطق میں ہی منحصر نہیں ہے کیوں کہ یہ ایک امر کلی ہے اور ممکن ہے کہ عام کلی اور جزئی سے

عام ہو، ملاسن نے اسی شبہ کا ازالہ کیا ہے۔

(۴) مناظرہ بھی خطا کرتے ہیں اگر منطق کا عصمت عن الخلاء میں دخل ہوتا تو مناظرہ جو ہمیشہ درستی کے طالب

ہوتے ہیں اور خطا سے دور بھاگتے ہیں خطا نہ کرتے۔

اب ہم اعتراضات کا ترتیب سے جواب پیش کرتے ہیں۔

(۱) منطق علم واحد ہے لہذا اس کے سارے قوانین حکم واحد میں ہوں گے اسی لئے مصنف نے اس کی تعریف باندہ

اکثر قانونیہ سے کی ہے۔

(۲) غیر منطق سے عصمت کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ منطق خطا فی فکر سے عاصم ہے اگرچہ یہ بھی

ممکن ہے کہ غیر منطق بھی عام ہو۔

لہذا عصمت عن الخلاء کا توقف قانون منطق پر صحیح دخول فاء کا توقف ہے نہ کہ لولاء لامتنع کا یعنی قانون منطق کی

رعایت پائی جائے گی تو عصمت حاصل ہو جائے گی یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر قانون منطق کی رعایت نہیں پائی جائے گی تو

عصمت بحال ہوگی۔

(۳) مراد یہ ہے کہ قانون منطق پر عصمت کا ترتیب ہوتا ہے جو کہ ایک امر کلی ہے یہ مراد نہیں ہے کہ عصمت اس

قانون منطق پر منحصر ہے منطق کی جانب احتیاج کا مطلب یہی ہے نہیں کہ منطق پر توقف حقیقی ہے بمعنی لولاء لامتنع۔

(۴) مناظرہ کو خطا کا عروض قواعد منطق کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے خطا سے بچنے کے لئے ہیئت و

ترتیب میں قانون کی رعایت ضروری ہے۔

ہیئت و ترتیب کی درستی اور ان میں قانون کی رعایت کی تفصیل یہ ہے کہ اگر فکر تصور میں جاری ہوتی ہے تو ترتیب

کی درستی اس طور سے ہوگی کہ پہلے جس کو رکھا جائے گا یا عرض عام کو پھر فصل یا خاص کو رکھا جائے گا یعنی جس کو فصل سے متقیہ
کردیا جائے گا اور عصمت کی درستی کا مطلب یہ ہے کہ اجزاء کی ایک ایسی صورت بنائی جائے گی جو مطلوب کی صورت کے
مطابق اور موافق ہوگی۔

اور اگر فکر تصدیق میں جاری ہوتی ہو تو ترتیب کی درستی کا مطلب یہ ہے کہ منفردی اصغر پر مشتمل ہو اور کبریٰ اکبر پر

مشتمل ہو اور ہیئت کی درستی کا مطلب یہ ہے کہ مقدمات کی ترتیب میں جو شرائط ہیں ان کا لحاظ ہو مثلاً شکل اول کے لئے

اجباب منفردی اور کلیت کبریٰ۔

لہذا صحت فکر کے لئے صحت ترتیب و مادہ اور صحت عصمت و صورت ضروری ہے اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ فساد ہے خواہ

فساد ترتیب اور عصمت دونوں میں ہو یا کسی ایک میں ہو تو خطا ضرور واقع ہوگی کیوں کہ وقوع فساد کی صورت میں قیاس کی ضرورتیں

متنوع نہیں ہوں گی بلکہ یکم ہو جائیں گی اور مغالطے کی شکل پیدا ہو جائے گی شرائط کی تفصیلات متعلقہ مباحث میں دیکھئے۔

وموضوعه المعقولات من حيث الاتصال الى التصور والتصديق موضوع العلم ما

یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ ای اللاحقۃ للشیء لذاتہ بمعنی نفی الواسطۃ فی العروض او

بواسطۃ غیرہ واسطۃ فی الثبوت وتفصیلہ فی مقلعہ مشہور۔

توجہ:- معقولات منطق کا موضوع ہیں اس حیثیت سے کہ وہ تصور و تصدیق کی طرف موصول ہوں۔ علم میں جس

کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ علم کا موضوع ہے، عوارض ذاتیہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شیء کو واسطہ فی العروض کی نفی

کے معنی میں لائحہ عارض ہوں یا واسطہ فی الثبوت کے معنی میں غیر شیء کے واسطہ سے شیء کو عارض ہوں اور اس کی تفصیل

اس کے اپنے مقام میں مشہور ہے۔

تفسیر:- شارح نے منطق کے موضوع کی بحث پیش کرنے سے پہلے مطلق موضوع کی وضاحت کی ہے اس کی وجہ

یہ ہے کہ مطلق موضوع عام ہے اور منطق کا موضوع خاص ہے اور کچھ شرطوں کے ساتھ خاص کی معرفت سے پہلے عام کی

معرفت کا ہونا ضروری ہے جیسے کہ انسان کی معرفت سے پہلے حیوان کا علم ضروری ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ علم کا موضوع ہوتا ہے ملاسن کے انداز پر

عارض ذاتیہ کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ واسطہ کی بحث کو ذہن نشین رکھا جائے، اجمالاً واسطہ فی العروض اور

واسطہ فی الثبوت جن سے ملاسن نے تعرض کیا ہے ذکر کئے جاتے ہیں واسطہ فی العروض میں وصف عارض کا واسطہ پر عروض

حقیقاً ہوتا ہے اور ذوالواسطہ وصف عارض سے مجازاً متصف ہوتا ہے جیسے کہ حرکت کا عروض کششی پر چھپتا ہوتا ہے اور کششی پر

بٹھنے والے کو مجازاً حرکت عارض ہوتی ہے اور واسطہ فی الثبوت کے معنی اول میں وصف عارض کا عروض واسطہ اور ذوالواسطہ

دونوں پر حقیقت میں ہوتا ہے جیسے کہ حرکت ہاتھ اور کبھی دونوں کو حقیقتاً عارض ہوتی ہے جبکہ معنی ثانی میں وصف عارض کا عروض واسطہ پر قطعی نہیں ہوتا بلکہ وصف سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ غیر محض ہوتا ہے جیسے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ بالکل متصف نہیں ہوتا۔ مزید بحث جعل میں بیان ہو چکا ہے۔

شارح عوارض ذاتیہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شی کے عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شی کو لذات عارض ہوتے ہیں واسطہ فی العارض کی نفی کے معنی میں جیسے کہ تعجب ہے یعنی امور غریبہ کا ادراک جو انسان کو لذات عارض ہوتا ہے۔

یا عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شی کو غیر شی کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو جیسے کہ خشک ہے جو انسان کو تعجب کے واسطے سے عارض ہوتا ہے۔

اب یہاں پر یہ جانا چاہئے کہ واسطہ فی العارض اور وہ واسطہ فی الثبوت جس میں واسطہ اور ذوالواسطہ معروض حقیقی ہوتے ہیں۔ عروض بالذات اور لائق بالذات کے منافی ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت کا وہ معنی جس میں ذوالواسطہ ہی صرف معروض ہوتا ہے عروض لذات کے منافی نہیں ہوتا۔ اور عوارض ذاتیہ کی جو دوسری شق ہے جس میں امر خارج مساوی کے واسطے سے شی پر عارض کا عروض ہوتا ہے اس میں واسطہ فی الثبوت کا وہ معنی پایا جاتا ہے جو لائق بالذات کے منافی ہوتا ہے لہذا لائق الواسطہ میں واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم معتبر ہے جس میں واسطہ اور ذوالواسطہ حقیقتاً معروض ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت کا وہ معنی جس میں واسطہ غیر محض ہوتا ہے لائق الواسطہ میں معتبر نہیں ہے۔

لیکن وہ عوارض جو شی کو لذات یا امر مساوی کے واسطے سے نہ عارض ہوں انھیں عوارض ذاتیہ نہیں کہتے ان کا شمار عوارض غریبہ میں ہوتا ہے عام ازیں کے شی پر ان کا عروض امر عام یا امر اخص یا امر مبائن کے واسطے سے ہو۔

عوارض ذاتیہ وغریبہ کی تفصیلی بحث قطبی تصورات صفحہ ۱۶ پر دیکھئے۔

وذهب القدماء الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث الاتصال الى المجہول والمعقول الثاني عبارة عما يعرض للشيء في الذهن ولا يعرض في الخارج عروضا انضماميا او انتزاعيا فيخرج منه الاعراض الموجودة في الخارج كالسواد ولوازم الماهية والوجود والشيئية ونحوهما.

ترجمہ: - متقدمین اس کی طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہول کی طرف موصول ہوں، اور معقول ثانی نام ہے اس کا جو شی کو ذہن میں عارض ہو نہ کہ خارج میں عارض ہو عروض انضمامی یا انتزاعی کے طور سے لہذا معقول ثانی سے وہ اعراض جو خارج میں موجود ہوتے ہیں نکل جائیں گے جیسے کہ سواد لازم ماضیہ، اور وجود و شیئیت اور ان کے امثال۔

تشریح: - ما حصل فی الذہن یعنی جو ذہن میں حاصل ہوا ہے معقول کہتے ہیں۔

اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم معقول اول ہے اور دوسری قسم معقول ثانی ہے۔

معقول اول وہ ہے جو ذہن میں اول مرحلہ میں حاصل ہو بغیر ذہن میں کسی اور شی کے عروض کا لحاظ کے اور خارج میں اس کا کوئی مصداق بھی پایا جائے جیسے کہ انسان، فرس، آسمان، زمین، چاند، سورج وغیرہ اور معقول ثانی وہ ہے جو ذہن میں دوسرے مرحلہ میں حاصل ہو اور اس کے عروض فی الذہن کے لئے کسی اور شی کے عروض فی الذہن کا لحاظ ہو بلکہ دیگر ذہن اس کے عروض کے لئے ظرف ہو عام ازیں کہ اس کے عروض کے لئے ذہن شرط بھی ہو جیسے کہ کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت وغیرہ یا شرط نہ ہو جیسے کہ شیئیت وغیرہ۔

معقول ثانی میں عارض کا عروض اس شی پر نہیں ہوتا جو خارج میں پائی جائے خواہ عروض انضمامی ہو یا انتزاعی عروض انضمامی خارجی اس کا حقیقی ہوتا ہے کہ عارض و معروض کا وجود خارج میں ہو جیسے کہ سواد اور بیاض کا عروض اور لوازم ماضیہ اور عروض انتزاعی خارجی اس امر کا حقیقی ہے کہ خارج میں موصوف کا وجود اس حیثیت سے ہو کہ اس سے صفت کا انتزاع صحیح ہو سکے جیسے کہ وجود، شیئیت، بوقیوت، تعینیت، وغیرہ۔

منطق کا موضوع معقول یعنی الاول ہے یا بالمتنی الثانی ہے یا مطلق معقول موضوع ہے اس میں مناطہ کے مابین اختلافات ہیں تفصیلی بحث مصلحا بعد آ رہی ہے سر دست ہم صرف اس پر اکتفاء کرتے ہیں کہ حقیقہ میں مناطہ کے نزدیک منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جب کہ متاخرین مناطہ کے نزدیک مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں عام ازیں کہ وہ اولی ہوں یا ثانیہ یا ثالثہ وغیرہ۔

وما عرض لبعض المحققين ان لا عروض للوجود والشيئية في الخارج فيدخل في المعقول الثاني بخلاف سائر لوازم الماهية فوهم فاسد فان العروض ههنا يشمل الاتصاف الانتزاعي وهو موجود فيهما وان اريد به الخلط او العروض بعد وجود المعروض فالثاني لا يعقل في الوجود ايضا والاول موجود فيه وفي سائر لوازم الماهية لانها انتزاعية لا توجد من حيث الخلط الا في المحافظ فقط.

ومثاله الكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لا تعرض للشيء من الموجودات الخارجية وكذا القياس والحجة والعكس المستوي والنقيض.

ترجمہ: - اور وہ بعض محققین (سید زہد) کو عارض ہوا کہ وجود اور شیئیت کا خارج میں کوئی عروض نہیں ہوتا تو دونوں معقول ثانی میں داخل ہوں گے برخلاف لوازم ماضیہ کے تو یہ ایک فاسد وہم ہے کیوں کہ عروض خارجی جو معقول ثانی میں سلباً مستحکم ہے وہ

انصاف انتزاعی کو شامل ہے اور انصاف انتزاعی وجود اور شئیت دونوں میں موجود ہے اور اگر مراد اس عروض ذہنی سے جس کا معقول ثانی میں اعتبار ہے وہ غلط ہے جو عروض کو ذہن میں عارض ہوتی ہے یا مراد وہ غلط ہے جس کا ذہن میں عروض معروض کے وجود کے بعد ہو تو یہ شق ثانی وجود میں بھی نہیں تصور ہوتی ہے جیسا کہ لوازم باہیت میں نہیں پائی جاتی ہے اور شق اول وجود میں اور جملہ لوازم باہیت میں پائی جاتی ہے اس لئے کہ لوازم باہیت انتزاعی ہیں جس کا غلط ان کا وجود صرف عقل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اور معقول ثانی کی مثال کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت ہے کیوں کہ ان میں کوئی بھی کسی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتی ایسے ہی قیاس جیسے مستوی اور فیض کا حال ہے۔

وما عرض لبعض المحققین: - اس عبارت سے ملاحظہ سے محقق سید میرزا زہاد کا رد کیا ہے۔

پہلے ہم سید میرزا زہاد کا قول نقل کرتے ہیں پھر رد کی توضیح کریں گے۔

سید میرزا زہاد کہتے ہیں کہ معقولات ثانیہ میں دو امر ملحوظ ہوتے ہیں اول یہ کہ ذہن عروض کے لئے ظرف ہو اس حیثیت سے شرط نہ ہو کہ اگر وجود ذہنی تحقیق نہ ہو تو عروض بھی تحقیق نہیں ہوگا اسی طرح معقول ثانی میں بھی مستبہر نہیں ہے کہ ذہن عروض کے لئے قید ہو۔

اس تقدیر پر معقول ثانی دو امروں کا مجموعہ ہوگا ایک معروض اور دوسرا ان کا وجود ذہنی، ایسا اس وجہ سے ہے کہ اگر وجود ذہنی معروض کے لئے شرط یا قید ہو جائے تو لازم آئے گا کہ وجود اور تشخیص اور ان کے امثال معقولات ثانیہ سے خارج ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

اس لئے کہ وہ عوارض جو باہیت کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں وجود کا اعتبار ضروری یا تصدیق نہ ہو جیسے کہ وجود ہے ان کا شمار عند المناظر معقولات ثانیہ میں ہوتا ہے۔

پھر معقول ثانی میں جو ان کا اعتبار ہے کہ ذہن عروض کے لئے ظرف ہوں اس سے ان عوارض سے احتراز کیا گیا ہے جو شق کے وجود خارجی پر اس حیثیت سے مرتب ہوتے ہیں کہ ان کا وجود خارجی کا اختلاف میں نقل ہے عام ازین کہ انصاف انصافی ہو جیسے کہ سواد اور بیاض ہیں یا انتزاعی ہو جیسے کہ قوتیت اور تحتیت ہیں۔

دوسرا امر معقولات ثانیہ میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ خارج معروض کے لئے ظرف نہ ہو اس پر یہ محضر ہوگا کہ معقولات ثانیہ کے لئے ہے کہ اس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہ ہو۔

اس امر ثانی سے لوازم باہیت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ لوازم باہیت کو عارض ہوتے ہیں بغیر اس خصوصیت کا لحاظ کئے ہوئے کہ باہیت کا خارج میں وجود ہو یا ذہن میں ظاہر ہے کہ امر ثانی جو معقول ثانی میں مستبہر ہے وہ

اختصاص بالذہن کا مستدعی ہے لہذا لوازم باہیت معقولات ثانیہ سے خارج ہوں گے۔ محقق سید میرزا زہاد ہر دو کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے وجود اور لوازم باہیت کے مابین تفریق کی ہے وجود کو معقولات ثانیہ میں داخل مانتے ہیں اور لوازم باہیت کو معقولات ثانیہ سے خارج مانتے ہیں۔

ملاحظہ سے سید میرزا زہاد کے موقف کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجود اور شئیت کو معقولات ثانیہ میں داخل ماننا اور لوازم باہیت کو خارج ماننا ایک فاسد وہم ہے زیادہ کچھ نہیں ہے اس لئے کہ معقول ثانی میں وہ عروض جو سلباً معتبر ہے جیسا کہ ابھی ابھی تعریف کی گئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ وہ عروض سلبی انصاف انتزاعی کو شامل ہے اور انصاف انتزاعی ایک ایسا معنی ہے جو کہ وجود اور شئیت دونوں میں پایا جاتا ہے اس کی ماقبل میں تشریح ہو چکی ہے تو اس صورت میں وجود اور شئیت کا دخول معقولات ثانیہ میں کیوں کر ہو سکتا ہے اور اگر اس عروض سے جس کا معقول ثانی کے مفہوم میں ایجاب اعتبار ہے وہ غلط ہے جو عروض کو ذہن میں عارض ہوتو یہ غلط وجود اور لوازم باہیت دونوں میں سے ہر ایک میں تحقیق ہوتی ہے لہذا وجود کے ساتھ ہی ساتھ لوازم باہیت بھی ذہن میں پائے جائیں گے، جیسا کہ بعض اکابر نے نص کیا ہے کہ لوازم باہیت کا عروض بحسب اختلاف ذہن میں ہوتا ہے تو اس صورت میں لوازم باہیت معقولات ثانیہ میں داخل ہو جائیں گے لہذا ان کا اخراج معقول ثانی میں سے صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ محقق صاحب اخراج کر رہے ہیں اور اگر مزاد عروض ذہنی سے ذہن میں معروض کے وجود کے بعد عوارض کا عروض ہے تو یہ نہ تو وجود میں تحقیق ہوتا ہے اور نہ ہی لوازم باہیت میں تو اب وجود کا معقول ثانی میں ادخال صحیح نہیں ہوگا تو لازم آئے گا کہ وجود بھی معقولات ثانیہ سے خارج ہو جائے باوجودیکہ محقق صاحب اسے معقولات میں داخل مانتے ہیں، فالعجب۔

ذہن میں معروض کے عروض کے بعد عوارض کے عروض کے معنی کا وجود میں تحقیق اس لئے نہیں ہوگا کہ اگر وجود کا عروض ذہن میں معروض کے وجود کے بعد ہو تو نہ وجود معروض وجود عارض کا اگر میں ہوگا تو تقدم المشی علی نفسه لازم آئے گا اور اگر غیر ہوگا تو لازم آئے گا کہ ذہن میں دو وجود کے ساتھ موجود ہو جائے۔

مثالہ کلیۃ و الجزئیۃ:-

یہاں سے شارح نے معقول ثانی کی مثال پیش کی ہے کہتے ہیں کہ کلیت، جزئیت، جنسیت، یہ سب معقولات ثانیہ میں داخل ہیں کیوں کہ ان میں کوئی بھی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہے یوں ہی قیاس، حجت عکس مستوی اور فیض بھی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتے۔

وذهب المشائخون الی ان موضوعہ المعقولات التصوریۃ و التصدیقیۃ مطلقا سواء کانت معقولات اولیٰ او ثانیۃ و هو الحق عندی بالنظر الدقیق فان المعقول العامی کالکلی والجزئی والذاتی والعرضی یجعل محمولات علی المعقول الاول والموضوع لا یجعل محمولا۔

ترجمہ :- اور متاخرین مناطق اس طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع مطلق معقولات تصور یہ اور تصدیقہ ہیں چاہے وہ معقولات اولیٰ ہوں یا ثانیہ یا ثالثہ اور یہی نظر دقت سے میرے نزدیک حق ہے کیوں کہ معقول ثانی مثلاً کلی جزئی ذاتی اور عرضی کو معقول اول پر محمول کیا جاتا ہے اور موضوع کو محمول نہیں بنایا جاتا۔

تشریح :- معقول اول اور ثانی کی توضیح ہو چکی ہے یہاں پر صرف یہ ذہن نشین کر لیں کہ معقول اول وہ ہے جس کا عقل ذہن میں اول مرحلہ میں ہو اور معقول ثانی وہ ہے جس کا حصول ذہن میں دوسرے مرحلے میں ہو اور معقول ثالث وہ ہے جس کا عروض ذہن میں تیسرے درجے میں ہو جیسے کہ تافض اور عکس وغیرہ اور معقول رابع وہ ہے جس کا حضور ذہن میں چوتھے مرتبہ میں ہو جیسے کہ تافض عکس تنفیہ وغیرہ ہونے کا کسی شے پر حکم لگانا متعدد چند مناطق کو چھوڑ کر جملہ مناطق کا اس پر اتفاق ہے کہ منطق کا موضوع معقول ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ معقولات مذکورہ میں منطق کا موضوع کون سا معقول ہے حقیقہ میں مناطق کا موقف یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جب کہ متاخرین مناطق کا موقف ہے کہ منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں خواہ اول ہوں یا ثانی یا ثالث وغیرہ مصنف کے نزدیک متاخرین کا مذہب پسندیدہ ہے کیونکہ انھوں نے بھی مطلق معقولات کو ایصال کی حیثیت سے منطق کا موضوع قرار دیا ہے فاضل شارح ملا حسن کے نزدیک بھی یہی مذہب رائج ہے جیسا کہ کبر ہے ہیں وہو الحق عندی بالنظر الدقیق۔

فان المعقول الثانی کالکلی :- اس عبارت سے ملا حسن متاخرین مناطق کے مسلک کی ارجحیت پر استدلال کرتے ہیں جس کی توضیح سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ کسی بھی علم میں علم کا موضوع یا موضوع کی جو قیودات ہوتی ہیں ان سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔

ملا حسن کہتے ہیں کہ نظر دقت سے دیکھا جائے تو یہی مذہب حق ہے کہ مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں اس لئے کہ معقولات ثانیہ مثلاً کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت وغیرہ کو معقول اول مثلاً انسان، زید، حیوان، مائی وغیرہ پر محمول کیا جاتا ہے یعنی معقولات ثانیہ سے منطق میں بھی بحث ہوتی ہے اور یوں کہا جاتا ہے کہ انسان کلی ہے زید جزئی ہے حیوان کلی ذاتی ہے مائی کلی عرضی ہے فاضل فصل ہے حیوان جس سے وغیرہ وغیرہ ان میں سے کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت سب معقولات ثانیہ سے ہیں اور ابھی ابھی یہ بتایا جا چکا ہے کہ موضوعات علوم سے بحث نہیں ہوتی بلکہ دیگر موضوع علم کو محمول نہیں بنایا جاتا بلکہ لازم آیا کہ معقولات ثانیہ منطق کا موضوع نہ ہوں ورنہ خلاف قانون لازم آئے گا۔

فان قلت ان الذاتی والعرضی یجعل محمولات للکلی الذی هو من المعقول الثانی قلت مع انه مشکل فی الکلّی والجزئی یرجع الی تکلف مستغنی عنه فان قلت ان الکلّیة والجزئیة تحملان علی العام والخاص والمعموم والخصوص من المعقولات الثانیة قلت یجعل

العام والخاص ایضاً محمولاً فی المنطق فیلزم الخلف۔

وبالجملة ارجاع المحمولات کلیاً الی المعقول الثانی العارض للمعقول الثانی الاخر لا یتصور فی بعضها وفي البعض یرجع الی تکلف المستغنی عنه وهو کما تری فالحق ما قال المتأخرون وبہ یشہد ظاہر کلام المصنف فافہم فانه دقیق۔

ترجمہ :- پس اگر تو اعتراض کرے کہ ذاتی اور عرضی کو اس کلی کا محمول بنایا جاتا ہے جو کہ معقول ثانی سے ہے میں کہوں گا کہ باوجودیکہ یہ کلی اور جزئی میں مشکل ہے جواب کے لئے ایسے تکلف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ کلیت اور جزئیت عام اور خاص پر محمول ہوتے ہیں اور عموم خصوص بھی معقولات ثانیہ میں سے ہیں۔

میں کہوں گا کہ عام اور خاص کو بھی منطق میں محمول بنایا جاتا ہے تو اس صورت میں خلاف لازم آئے گا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ سارے کے سارے محمولات کو اس معقول ثانی کی طرف لوٹانا جو دوسرے معقول ثانی کی عارض ہوتے ہیں بعض میں تصور نہیں ہو سکتا اور بعض میں ایسے تکلف کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جس کی کوئی حاجت نہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو تو حق وہی ہے جو متاخرین کا قول ہے اور کلام مصنف کا ظاہر بھی اس کا شہاد ہے اسے تم سمجھو اس لئے کہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح :- فان قلت ان الذاتی یہ اعتراض متاخرین کے استدلال کا جواب ہے جو کہ تحقیق سید میرزا ہند کے قول سے مستنبط ہے۔

سید میرزا ہند نے متاخرین مناطق پر یہ رد کیا ہے کہ معقولات ثانیہ کے لئے دو اعتبار ہیں اول یہ ہے کہ یہ معقول ثانی ہیں اور دوسرا یہ ہے کہ یہ دوسرے معقول کے لئے عارض ہیں پہلے معنی کے لحاظ سے معقول ثانی منطق کا موضوع نہیں ہوتے لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے معقول ثانی منطق کا موضوع ہوتے ہیں یعنی یہی ایسا ہوتا ہے کہ معقول ثانی بالاعتبار الاول موضوع کی جگہ پر واقع ہوتا ہے اور بالاعتبار الثانی محمول کی جگہ پر واقع ہوتا ہے جیسے کہ کلی اور ذاتی یا کلی اور عرضی کا حال ہے کہ کلی بھی معقول ثانی ہے اور ذاتی بھی معقول ثانی اب ان میں سے اول کو موضوع اور ثانی کو محمول کی جگہ پر رکھتے ہوئے بولا جاتا ہے کہ کلی ذاتی ہے یا بولا جاتا ہے کہ کلی عرضی ہے۔

ان دونوں مثالوں میں ذاتی اور عرضی کو جو معقول ثانی میں سے ہیں محمول بنایا گیا لیکن موضوع کی حیثیت سے محمول نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اس حیثیت سے محمول بنایا گیا ہے کہ یہ دونوں دوسرے معقول ثانی جو کہ کلی ہے اور موضوع کی جگہ میں واقع ہے اس کے عوارض اور حال ہیں۔

لہذا ذاتی اور عرضی موضوع ہیں اس حیثیت سے کہ یہ معقول ثانی ہیں اور محمول ہیں اس حیثیت سے کہ یہ دوسرے معقول ثانی جو کہ کلی ہے اس کے عوارض ہیں تو اب موضوع کا موضوع کی حیثیت سے محمول ہونا لازم نہیں آیا بلکہ عوارض کی حیثیت سے محمول ہونا لازم آتا ہے۔

قلت مع انه مشکل شارح اس عبارت سے سید میرزا اب کے جواب کا رد کر رہے ہیں کہتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ ایک معقول ثانی کو دوسرے معقول ثانی کا محمول بنانا کلی اور جزئی میں مشکل ہے اس لئے کلی اور جزئی معقولات ثانی ہیں اور محمول بھی ہوتے ہیں جبکہ یہ دوسرے معقول ثانی کے احوال میں سے نہیں ہیں میرزا اب کے جواب میں تکلف ہے کیوں کہ اس میں اس معقول ثانی کو جو کہ محمول ہو رہا ہے دوسرے معقول ثانی کا عارض بنانا پڑ رہا ہے اس طرح کے تکلف کی کیا ضرورت ہے جب کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا اچھا راستہ موجود ہے کہ مطلق معقولات کو موضوع مطلق مان لیا جائے۔

فان قلت ان الكلية والجزئية اس عبارت سے میرزا اب کے جواب کے رد کا جواب دے رہے ہیں کہتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت عام اور خاص پر محمول ہوتے ہیں بولا جاتا ہے کہ عام کلی ہے اور خاص جزئی ہے اور عموم و خصوص معقولات ثانیہ سے ہیں تو کلی اور جزئی کا دوسرے معقولات ثانی کے احوال سے ہونا ثابت ہو گیا لہذا کلی اور جزئی کے محمول ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

قلت يجعل العام والخاص یہ عبارت رد الجواب کے جواب کا رد ہے کہتے ہیں کہ عام اور خاص بھی مطلق میں محمول ہوتے ہیں حالانکہ یہ دوسرے معقول ثانی کے احوال و عوارض سے نہیں ہیں تو خلاف ضابطہ لازم آیا یعنی یہ لازم آ رہا ہے کہ جو علم کا موضوع ہو وہ محمول واقع ہو جائے۔

وبالجملة اور جماع المحمولات خلاصہ بحث یہ ہے کہ سارے کے سارے محمولات کا اس معقول ثانی کی طرف راجع کرنا جو دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض ہو لاش معقول ثانی میں ممکن نہیں ہے جیسے کہ عام اور خاص ہیں کہ یہ دونوں معقول ثانی ہیں محمول ہوتے ہیں لیکن دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض نہیں ہوتے اور بعض معقول ثانی میں ممکن ہے جیسے کہ ذاتی، عرضی، کلی اور جزئی ہیں کہ یہ معقول ثانی ہیں اور دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض بھی ہیں لیکن اس میں تکلف ہے جس کی قلعی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ تکلف سے بچنے کی آسان صورت موجود ہے کہ مطلق معقول کو مطلق کا موضوع مان لیا جائے۔

فبائن وی ہے جو مترجمین متاخر قول ہے اور مصنف کے کا موضوعہ المعقولات من حیث الایصال الی التصور والتصدیق سے بھی اس بات کو ظاہر ہو رہا ہے کہ تم اچھی طرح سمجھ لو اس لئے کہ یہ ایک مشکل بحث ہے۔

ثم الحیثیة حیثیة تعلیلیة للبحث او تفسیری فی نظر الباحث وبالجملة ينظر فی المباحث جهة الایصال بان یکون المحمولات متوقفة علیہ او بالعکس او یکون لازما لہا

لفظ كما يظهر لمن تتبع فی الفن.

ترجمہ:- پھر حیثیت سے بحث کے لئے باعث کی نظر میں حیثیت تعلیلیہ مراد ہے یا حیثیت تفسیری یہ مراد ہے، اور حاصل یہ ہے کہ باعث میں جہت ایصال پر نظر رکھی جاتی ہے یا اس طور کہ محمولات ایصال پر موقوف ہوں یا اس کا برعکس ہو یا محمولات ایصال کو صرف لازم ہوں جیسا کہ یہ اس شخص کے لئے ظاہر ہے جس نے فن میں تتبع کیا ہے۔

تشریح:- یہ بحث سمجھنے سے پہلے حیثیت کے اقسام کی معرفت ہونی ضروری ہے۔

حیثیت کی تین قسمیں ہیں (۱) اطلاقیہ، (۲) تعلیلیہ، (۳) تفسیریہ

(۱) حیثیت اطلاقیہ:- جو بحث کی توضیح کا فائدہ دے حیثیت میں کوئی ذاتی معنی نہ پیدا کرے جیسے کہ الجسم من حیث هو الطویل العریض العمیق اس میں حیثیت کا ماقبل اور مابعد ایک ہی ہوتا ہے۔

(۲) حیثیت تعلیلیہ:- جو ذاتی مفہوم پر دلالت کرے لیکن حیثیت میں داخل نہ ہو بلکہ حیثیت پر کسی حکم کے ترتیب کے لئے علت ہو جیسے کہ زید مکرم من حیث انہ عالم۔

(۳) حیثیت تفسیریہ:- جو بحث کے لئے قید ہو اور حیثیت مع الحیثیہ پر ایک تیسری چیز کا حکم ہو جیسے الانسان من انہ کاتب متحرک الاصابع حین یکون کاتبا۔

اتنی تہجد کے بعد اصل بحث سمجھنے کی کوشش کریں۔

معرض کا یہاں پر اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے جو منطق کے موضوع معقولات کو حیثیت ایصال سے مجھھا کیا ہے اس میں کون سی حیثیت مراد ہے حیثیت اطلاقیہ مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اطلاقیہ میں حیثیت کے مابعد اور ماقبل میں عینیت ہوتی ہے اور یہ معقولات من حیث الایصال میں مفقود ہے اسی طرح حیثیت تفسیریہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کیوں کہ تفسیریہ میں حیثیت مع الحیثیہ پر ایک دوسری شئی کا حکم ہوتا ہے اور حیثیت بحث کے لئے قید ہوتی ہے تو اگر یہاں تفسیریہ مراد لیں تو معنی ہوگا کہ معقولات مصلیہ پر موضوعیت کا حکم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم مقید کے لئے ہوتا ہے وہ قید کے لئے بھی ہوتا ہے تو اب موضوع ہونے کا حکم جیسے کہ معقولات کے لئے ہوگا ویسے ہی اس کی قید ایصال کے لئے بھی ہوگا اور ضابطہ یہ ہے کہ کُن میں موضوع سے بحث نہیں ہوتی تو جب ایصال بھی موضوع ہو گئے تو لازم آئے گا کہ ایصال سے بھی منطق میں بحث نہ ہو حالانکہ ایصال سے منطق میں بحث ہوتی ہے لہذا تفسیریہ بھی یہاں مراد نہیں ہو سکتی۔ اور تعلیلیہ بھی مراد نہیں ہو سکتی کیوں کہ اس صورت میں تعلیل الی لفظ لازم آتی ہے کیوں کہ اس صورت میں معنی یہ پیدا ہوگا کہ المعقولات الموضوعات موضوعات لانہا موصلة یعنی معقولات موصلة منطق کے موضوع ہیں اس لئے کہ وہ موصلة ہیں۔

ثم الحیثیة حیثیة تعلیلیة-

اس عبارت سے ماہسن جواب پیش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایصال مقولات کی علت ہے بحث کے لئے یعنی عوارض ذاتیہ سے بحث اسی حیثیت سے ایصال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح یہاں حیثیت تھنید یہ بھی ہو سکتی ہے اور معنی یہ ہوگا کہ ایصال موضوع منطوق کے لئے قید ہے لیکن نفس الامر میں نہیں بلکہ بحث کرنے والے کی نظر کے اعتبار سے قید ہے لہذا باحث عوارض ذاتیہ سے بحث ایصال ہی کی حیثیت سے کرے گا نہ کہ کسی اور حیثیت سے لہذا حیثیت ایصال باحث کی نظر میں ملحوظ ہوگی۔ وبالجملة :- حاصل یہ ہے کہ مباحث میں جہت ایصال ہی ملحوظ ہوتی ہے بایں طور کہ علم مقولات ایصال پر موقوف ہو یا ایصال خود علم مقولات پر موقوف ہو یا ایصال مقولات کو لازم ہو۔

اس کی قدر و صاحت میر سید شریف نے حاشیہ قطبی میں کی ہے۔

وما يطلب به التصور والتصديق يسمى مطلباً بكسر الميم وفتحها والثاني اشهر و امهات المطالب اي اصولها اربع ما و اتق و هل و كم فالاولان لطلب التصور والباقيان لطلب التصديق فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم اي لطلب تصور الشيء الذي لم يعلم وجوده في الخارج سواء كان ذلك التصور بالذاتيات او بالعروضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص فتسمى شارحة لشرحها مفهوم الاسم وهذا التصور اما ان يجعل ابتداء او مرة ثانية في المدركة بعد زوالها عنها وحصولها في الخزانة فالاول مفاد التعريف الاسمي على الطرق الاربع المذكورة والثاني مفاد اللفظي كما سيأتي تفصيله.

ترجمہ :- اور جس سے تصور تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے، ميم کے کسرے اور فتح کے ساتھ مطلب الخ اعم زیادہ مشہور ہے اور مطالب کے اصول چار ہیں ما، اتق، هل، و کم، اور ای تصور کی طلب کے لئے ہیں اور باقی تصدیق کی طلب کے لئے ہیں تو تصور کی طلب کے لئے ہے شرح اسم کے اعتبار سے یعنی اس شئی کے تصور کی طلب کے لئے ہے خارج میں جس کے وجود کا علم نہ ہو عام ازیں کہ یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو جواب میں حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، داخل ہوں گے تو مفہوم اسم کی شرح کرنے کی وجہ سے ما کا نام شارح رکھا جاتا ہے اور اس تصور کو یا تو اول مرحلہ میں ہی ذہن میں لایا جائے گا یا ذہن سے اس کا حصول زائل ہو کر خزانہ خیال میں حاصل ہونے کے بعد دوبارہ قوت مدرکہ میں اس کا حصول ہوگا اول حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص کے طریقے پر تعریف اکی کا مفاد ہے۔ (تعریف اکی ہے) اور ثانی تعریف لفظی ہے۔

تشریح :- چون کہ یہ بحث کتاب کی چل رہی ہے اور کتاب میں طلب شئی ہوتی ہے اور طلب کے لئے تین امور ضروری ہوتے ہیں، طالب، مطلوب، آل طلب، طالب و مطلوب کا مفہوم بالکل واضح ہے لہذا اس کی تشریح کی ضرورت نہیں ہے لیکن آل طلب میں خفاء ہے اس لئے شارح اس کی توضیح کر رہے ہیں۔

کہتے ہیں کہ وہ شئی جس سے دوسری شئی کو طلب کیا جائے اس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے، مطلب ميم کے کسرے کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے اور ميم کے فتح کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے۔ ماہسن کہتے ہیں کہ ميم کے فتح کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ کسر الميم اسم آل ہے اور مقام کے مناسب میں ہے اور اگر ميم کے فتح کے ساتھ ہے تو یہ یا تو مصدر نہیں ہے یا اسم ظرف ہے اس صورت میں اس کا اطلاق مجازاً آل مطلب کے معنی میں ہوگا۔

وامهات المطالب :- امهات ام کی جمع ہے یہاں پر ام بول کر اصل کا معنی مراد لیا گیا ہے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ اصول مطالب چار ہیں اول مطلب ما ہے ثانی اتق بالتشديد ہے ثالث هل ہے اور رابع كم ہے یہ سارے مطالب آپس میں متباہن ہیں اور ان کے علاوہ اور بھی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن وہ سب انھیں کے تابع ہیں اور انھیں پر منفرع ہیں۔

فما لطلب التصور بحسب الشرح :- اس عبارت سے ہر ایک کی توضیح کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لفظ ما سے کسی شئی کا تصور اور اس کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں شارحہ، تھنیدہ۔

ما شارحہ سے وجود شئی سے قطع نظر شخص شئی کا تصور یا اعتبار مفہوم کے طلب کیا جاتا ہے عام ازیں کہ شئی خارج میں نہ پائی جائے جیسے کہ عقلاء نے پائی جائے جیسے کہ انسان ہے تو جب وجود سے قطع نظر انسان اور عقلاء کے وجود کے علم سے پہلے ان کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو مسئول عند ان کا مفہوم ہوگا اب چاہے مفہوم کی تعبیر ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے لہذا ما شارحہ کے سوال کے جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص واقع ہوں گے پھر وہ تصور جو ما شارحہ سے حاصل ہوتا ہے اگر اول مرحلہ میں ہی ذہن میں حاصل ہو یعنی حصول فی الذہن سے پہلے ذہن میں حاصل نہ ہو تو وہ تعریف رکھی کہلاتا ہے اور اگر اس کا حصول قوت مدرکہ سے اس صورت سے زائل ہو کر خزانہ خیال میں حاصل ہونے کے بعد دوبارہ قوت مدرکہ یعنی ذہن میں حاصل ہوا ہے تو اسے تعریف لفظی کہتے ہیں بحث معارف میں اس کی بحث آ رہی ہے۔

او بحسب الحقيقة فحقیقة ای ان کان لطلب تصور شی علم وجوده فی الخارج فتسمى حقيقة لبیانها ذات الشيء الموجود فی الخارج التي تسمى حقيقة عندهم اما بالذاتيات او بالعروضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص ايضا الا في الاول لا يشترط العلم بالوجود وفي الثاني يشترط ولكن يخرج من القسمين التعريف بالفصل وحده وبالاخصه وحدها لدخوله تحت مطلب اي.

ترجمہ :- یا ما سے شئی کا تصور بحسب الحقیقت طلب کیا جائے گا تو تھنیدہ ہے یعنی اگر مالکی شئی کے تصور کی طلب کے لئے ہے خارج میں جس کا وجود جان لیا گیا ہو تو ما کا تھنیدہ نام رکھا جاتا ہے یا تصور شئی ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو اس کے بھی جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص داخل ہوں گے مگر اول میں علم بالوجود شرط نہیں ہے اور ثانی میں شرط ہے لیکن دونوں قسموں

سے صرف فصل سے اور صرف خاصہ سے تعریف خارج ہو جائے گی اس کے مطلب ای کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:- اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ماسے کسی ایسی شئی کا تصور بحسب الحقیقت مطلوب ہو جس کے وجودنی الخارج کا علم ہو تو ماسے کا نام حقیقہ رکھا جاتا ہے حقیقہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ماسے کی اس ذات کا بیان ہوتا ہے جس کا عند المناظرہ حقیقت نام ہوتا ہے لہذا ماسے کا نام حقیقہ اس شئی کے تصور کی طلب کے لئے ہے جس کے وجود کا علم ہو چکا ہو جیسے کہ انسان ہے کہ جب ہمیں معلوم ہو گیا کہ انسان کا وجود ہے تو اب ماسے انسان کی حقیقت کا تصور طلب کیا جاتا ہے اب یا تو یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو اس کے بھی جواب میں حد نام ماسے نام رسم ناقص آئے گا تاہم ماشارحہ اور حقیقہ میں فرق ضرور ہے۔

ماشارحہ سے اس شئی کا بھی تصور طلب کیا جاتا ہے جو معدوم ہو اور وہ شئی موجود جس کے وجود کا علم نہ ہو اس کا بھی تصور مطلوب ہوتا ہے جب کہ ماسے میں شئی کے وجود کا علم ضروری ہے ماسے کے وجود کا علم بالوجود شرط نہیں ہے اور یہ معدوم اور وجود غیر معلوم دونوں کو شامل ہے جب کہ حقیقہ میں علم شئی بالوجود ضروری ہے اور کسی دونوں میں فرق باقی طور بیان کیا جاتا ہے کہ ماشارحہ میں حد کا ذکر حد کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ عنوان اور شرح اسم کی حیثیت سے ہوتا ہے برخلاف حقیقہ کے۔

ولکن یخرج من القسمین

اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا جا رہا ہے وہم یہ: دتا ہے کہ جب حد ناقص اور رسم ناقص ماشارحہ کے مطلب کے تحت میں داخل ہیں تو صرف فصل یا صرف خاصہ سے جو تعریف ہوتی ہے وہ بھی ماشارحہ کے مطلب کے تحت میں مندرج ہوگی کیوں کہ یہ دونوں تعریفیں حد ناقص اور رسم ناقص ہی ہیں تو اب مناطقہ کا یہ کہنا کیوں کر صحیح ہوگا کہ صرف فصل یا صرف خاصہ سے تعریف ای کے مطلب کے تحت میں داخل ہوتی ہے۔

ماشارحہ اس وہم کا جواب پیش کرتے ہیں کہ تعریف ناقص فصل فقط اور تعریف بالکام فقط ماشارحہ اور حقیقہ سے خارج ہیں کیوں کہ یہ دونوں مطلب ای کے تحت میں داخل ہیں اور مطلب ماسے کے تحت جو حد ناقص اور رسم ناقص داخل ہیں وہ وہ ہیں جو ان دونوں کے علاوہ ہیں جیسے کہ شئی کی تعریف جنس بعید اور فصل قریب سے ہو یا شئی کی تعریف جنس بعید اور خاصہ سے ہو جیسے کہ انسان کی تعریف جنس باطن سے یا جسم ضاحک سے۔

وبتبعہ الاشکال ہنسنا بان لاحاجۃ لنا الی تحصیل ما الحقیقیۃ فان ما الشارحۃ والہل البسیطۃ یعنی عنہ اذ اقدم الاول علی الثانی اقول وبالله التوفیق لو قصدنا افراد مطلب واحد لہذاہ الحقیقیۃ لاولی ان یقسم مطلب ای ایضاً الی مطلبین احدهما لطلب الممیز للشیء بعد العلم بوجودہ الخارجی والاخر بدون العلم بہ مع الہم لم یقسموہ کما سیاتی وایضاً یدخل التعریف اللفظی تحت ما الشارحۃ والحقیقۃ کلیہما فان التصور مرۃ ثانیۃ فی المدرکۃ ایضاً قد یکون بعد

العلم بوجودہ الخارجی وقد یکون بدونہ فلعلہم لم یقسموہ الی القسمین اکفاء بالہل البسیطۃ فکذلک کان الاحسن لہم ان یکتفوا علی ما الشارحۃ فقط لنلا یکتفوا الاقسام فتامل۔

ترجمہ:- یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں ماسے کی تحصیل کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ ماشارحہ اور فصل بسیطہ جبکہ اول کو ثانی پر مقدم کر دیا جائے ماسے حقیقہ سے بے نیاز کر دیتے ہیں، میں کہتا ہوں اور اللہ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ اگر مقصود اس حقیقت کی تحصیل کے لئے مطلب واحد کو منفر دالا جائے تو بہتر یہ ہے کہ مطلب ای کی بھی دو مطلبوں کی طرف تقسیم کر دی جائے ایک وہ جو شئی کے وجود خارجی کے علم کے بعد شئی کے ممیز کی طلب کے لئے ہو اور ثانی شئی کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہی شئی کے ممیز کی طلب کے لئے ہو باوجودیکہ مناطقہ ای کی تقسیم نہیں کرتے، جیسا کہ مقرر ہے آئے گا، نیز تعریف لفظی ماشارحہ اور حقیقہ میں سے ہر ایک کے تحت میں داخل ہو جائے گی کیوں کہ شئی کا ذہن میں دوسرے مرتبے میں تصور بھی شئی کی ہے وجود خارجی کے علم کے بعد ہوتا ہے اور کبھی پہلے ہوتا ہے پس امید یہی ہے کہ مناطقہ ای کی تقسیم دو قسموں کی طرف حل بسیطہ پر انکشاف کی غرض سے نہیں کرتے لہذا مناطقہ کے لئے احسن یہ ہے کہ ماشارحہ پر صرف انکشاف کر لیں تا کہ اقسام کی کثرت نہ ہونے پائے۔

تشریح:- وبتبعہ الاشکال اس عبارت سے ملاسن نے محقق دوانی کا وہ اعتراض جو شرح مطالع کے حاشے میں موجود ہے پیش کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ماسے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اگر ماشارحہ کو حل بسیطہ پر مقدم کر دیا جائے تو ماسے کا جو مفاد ہے وہ حاصل ہو جاتا ہے مثلاً جب زید حاصل ہو جاتا ہے تو اس وقت ماسے کا جو کام تھا ماشارحہ اور حل بسیطہ ایک ساتھ مل کر وہ پورا کر دیں گے تو اس صورت میں حقیقہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اقول وبالله التوفیق۔ اس اشکال کا بعض لوگوں نے جواب پیش کیا ہے ملاسن نے اس عبارت سے اس جواب کا رد کیا ہے۔ اشکال مذکور کا بعض لوگوں نے جواب یہ دیا ہے کہ باوجود اس کے کہ محقق دوانی کا یہ قول خود انہیں کے اس قول کے معارض ہے جو ایک دوسرے مقام پر شرح تجرید کے حاشے میں ایک محاصرے مناظرہ کے جواب میں واقع ہے ہم کہیں گے کہ اشکال کا ما حاصل یہ ہے کہ ماشارحہ کو جب حل بسیطہ کے ساتھ حسب تفصیل مذکور ہم کر دیں گے تو اس انضمام سے ماسے کا مفاد حاصل ہو جائے گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں پر مقصود یہ ہے کہ انضمام سے قطع نظر ایک ایسے واحد اور منفرد مطلب کو لانا ہے جس سے شئی کا تصور بحسب الحقیقۃ من حیث الہام وجود حاصل ہو سکے انضمام کی ضرورت نہ ہو لہذا اگر ماشارحہ اور حل بسیطہ مل کر ماسے کے مفاد کا فائدہ دیتے ہیں تو بھی ہوں جب بھی یہ اس کو متنبہ نہیں ہے کہ ماسے کو تقسیم کر دیا جائے لہذا ماسے کی حقیقہ اور ماشارحہ کی طرف تقسیم ضروری ہے حقیقہ سے استغناء نہیں ہوگا۔

ملاسن اس جواب کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر مقصود یہی ہے کہ مطلب ماسے کو منفر دالا جائے تو مناسب ہے کہ

میں ہوتا اگر سوال میں امر واحد تھیج کے بارے میں پوچھا گیا ہو تو جواب میں وقوع ہوتا ہے اور اگر امر واحد کی کے بارے میں پوچھا گیا ہو تو درجہ دوم کا جواب میں وقوع ہوتا ہے جیسے زیرہ کے جواب میں انسان آتا ہے اور انسان ماحم کے جواب میں انسان نہیں آتا ہے اور اگر سوال میں پھر امور مذکور ہوں تو اگر وہ مستحق الحقیقت ہیں تو بھی جواب میں وقوع آتا ہے اور اگر مستحق الحقیقت ہیں تو اس کا مستحق ہوتا ہے کہ وہ واقعہ ہوتا ہے کہ ان امور کی وہ کوئی نہ کام نہ حیرت ہے جو ان قدر حقیقت کے ہیں کہ ہم متحرک سے جواب میں جس واقعہ ہوتا ہے جیسے زیرہ، مگر عالمہ حم کے جواب میں انسان آتا ہے اور انسان و الفرس و الحمار عالمہ کے جواب میں نہ آتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلمات غرض میں یہ کہ گیا ہے کہ اس کے سوال کا جواب حدوث میں مختصر ہے جب کہ یہاں پر یہ کہ گیا ہے کہ ہم اور حرف غرضی کا پیش بھی ہوتا ہے لہذا کلمات غرض کے بیان کے خلاف ہے۔

فصل عظیم تجوز و اھتیا۔ اشار اس عبارت سے تہا پی ہے کہ حقیقت حال بالکل ایسی ہی ہے جیسا کہ ابھی بھی کہ گیا ہے لیکن یہاں پر ضرور ہم اور حرف غرضی کے وقوع کا قول اختیار کیا گیا ہے یہ بطور مجاز اور غرضی نہیں التوسیع ہے کہیں کہ بھی یہ ہوتا ہے کہ اہتیا غرض سے کہ جواب امر ان میں ہوتا ہے کہ وہ اہتیا غرضی کے بارے میں اگر مائے سوال ہو تو اہتیا سے جواب میں کہہ سکتے ہیں ان اشار کی وجہ سے منقطع نے جواب میں وسعت کرتے ہوئے ہم کو بھی چاہنا پڑا ہے لہذا بعض اعتبارات کے پائے جانے کی وجہ سے ضرور تجوز میں جو منقطع کا اعتراض قائم ہو رہا ہے وہاں متعلق ہو گیا ہے غرض تعریف غرضی میں بھی اگرچہ تصور کی تکمیل نہیں ہوتی لیکن تعریف غرضی سے غرض صورت تحریر کا اہتیا ہوتا ہے لہذا تصور کے تحت میں ہوتی لہذا بھی مائے جواب میں واقع ہونے کی یہ تعریف ہی جس میں ایسی ہی کا تصور مطلب ہوتا ہے جس کے وجود کا علم نہ ہو اور مطلب میں داخل ہو اور تعریف غرضی میں بھی نقطہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے تو مطلب میں وسعت کرتے ہوئے تعریف غرضی کے وقوع کا قول اختیار کر لیا گیا۔

وہاں لطلب التصدیق بوجود الشئ فی نفسه فیتمی بسیطة او علی صفة اخری غیر الوجود فیتمی مریکۃ فیقال فی الاول هل زید موجود ام لا وفي الثاني هل زید قائم ام لا ثم المنع والصفة التي هي غير الموجود اما انعم من ان يكون سابقا علی الوجود كتنقرو الماهية وتمیزها وامكانها او مسبوقا به كالقيام والقعود فیلزم تاخر الہل البسیطة عن المریکۃ او صفة متاخرة عنه فیلزم ان یکون الطالب للامکان داخل تحت البسیطة وهو کما توری والجواب علی نحوین الاول باختيار الشئ الاول واختیار انه لا یلزم تاخر مطلب ہل المریکۃ عن البسیطة مطلقا والما ارادوا بالتاخر تاخر بعض احواله او انهم لم یحکموا بالوجوب ہل

حکموا بالامکان والتاخر الثاني باختيار الشئ الثاني بانهم ارادوا بالوجود علی سبیل المسحقة والتوسع نفسه وما فرقہ فی شمل الشرر والامکان والتسیز وحیثہ یکون مطلب الہل البسیطة فقلنا علی المریکۃ مطلقا۔

توجہ۔ اور اصل صرف وجود غرضی کی تصدیق کی طلب کے لئے ہوتا ہے کہ ہم بیٹے رکھا ہے یہ وجود غرضی کے بارے میں کسی دوسری صفت کی طلب کے لئے ہوتا ہے کہ ہم مرکب رکھا جاتا ہے تو اول میں اصل زیرہ موجود ہے لہذا نہ چاہئے کہ اور غرضی میں اصل زیرہ قائم ہے لہذا نہ چاہئے کہ ہم مرکب رکھا جاتا ہے یا نہ ہو غرضی میں یہ کہہ دیتا ہے کہ غرضی میں اصل زیرہ موجود ہے کہ حیرت کا ثبوت اور اس کی تحریر و امکان ہے یا صفت غیر الوجود مائیت سے متعلق ہوگی جیسے کہ قیام اور حقیقت اس صورت میں اصل زیرہ کے تحت سے تا قول زید آئے گا یا صفت غیر الوجود جو فی غرض سے متعلق ہوگی تو زید آئے گا کہ طالب امکان اصل زیرہ کے تحت میں داخل ہو جائے جیسا کہ یہ قدم کچھ ہے۔

اور جواب دہ صورتوں پر ہے یعنی صورت شق اول کے اہتیا پہنچنے سے لہذا اس اختیار پہنچنے کے کہ مطلب اصل مرکب کا تاخر بیٹے سے مطلقا لازم نہیں ہے بلکہ اصل مرکب کی بعض قسموں کا تاخر مرکب یا مرکب سے کہ اصل مرکب کے تحت قائم و جزئی نہیں ہے بلکہ منقطع اصل مرکب کے تحت کا حکم احتساب لگایا ہے اور جواب کی دوسری صورت اہتیا غرضی کی غرضی غرضی کے تسلیم پہنچتی ہے وہ یہ ہے کہ منقطع نے وجود سے مراد غرضی ممکن الساتہ التوسیع غرضی ہو جود لیا ہے اور وہ جو اس سے لوہے سے جواب یہ حیرت کے ثبوت امکان اور تحریر و غیر و کوشاں ہو جائے گا اس وقت مطلب اصل بیٹے مطلب اصل مرکب پر مطلقا مقدم ہوگا۔

تفسیر۔ یہاں سے متعلق مطالب تصدیق میں سے جو سب سے پہلا مطلب اور اصل ہے یعنی اصل اس کی توضیح کرتے ہیں کہ مطلب اصل سے مسائل کا مطلب اور خصوصیا تو صرف وجود غرضی کی تصدیق ہوگا قطع نظر اس کے کہ وہ کسی صفت سے متعلق ہو تو اسے اصل بیٹے کہا جاتا ہے جیسے کہ اصل زیرہ موجود ام لا یہاں مسائل اصل بیٹے سے صرف زیرہ کے وجود کی تصدیق کا خواہاں ہے زیرہ کی حالت یا کاسیت و تحریر کی تصدیق کا طالب نہیں ہے اور اگر مسائل محض وجود غرضی کی تصدیق نہیں چاہتا بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ وجود غرضی کسی صفت سے متعلق ہے تو اسے اصل مرکب کہا جاتا ہے مثلاً اصل زیرہ قائم ام لا یہاں مسائل کو وجود غرضی کی تصدیق پہلے سے ہی حاصل ہے لہذا اس سوال سے وہ زیرہ کے وجود یا عدم کی تصدیق نہیں طلب کر رہا ہے بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ زیرہ کا وجود نفس الامر کی صفت قیام سے متعلق ہے یا نہیں زیرہ قائم ہے یا نہیں اس سے معلوم ہوا کہ مطلب اصل کی دو قسمیں ہیں (۱) بیٹے (۲) مرکب۔

خیال رہے کہ یہاں پر اصل کو بیٹے یا مرکب کہا اس کے صدق کے پیش نظر ہے چون کہ اصل بیٹے کا صدق بیٹے ہوتا ہے اس لئے اسے اصل بیٹے کہا جاتا ہے اور یہ اس لئے ہے کہ اس کا صدق ممکن ذات غرضی کا وجود ہے لہذا یہاں صرف

ایک امر کا تحقیق ہے اور ہیئت ترکیبی نہیں پائی جارہی ہے جبکہ مرکب کا مصداق ذات شی کا وجود اور اس کا صفت قیام قعود وغیرہ سے الصاف ہے لہذا یہاں ہیئت ترکیبی کا تحقیق ہوگا اس وجہ سے اسے حل مرکب کہا جاتا ہے۔

ثم المراد بالصفة التي هي غير الموجود.

اس عبارت سے اشارے نے اس پر اعتراض قائم کیا ہے کہ حل مرکب وجود کے علاوہ صفت آخری کی طلب کے لئے ہوتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اس صفت سے اگر مراد وہ صفت ہے جو وجود سے مقدم ہوتی ہے جیسے کہ ماحیت کا ثبوت نفس الامری یا ماحیت کا امکان یا اس کی تیز ہے کیوں کہ تقرر ماحیت وجود پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کہ جب تک تقرر ماحیت نہیں معلوم ہوگا اس کا وجود طلب نہیں کیا جائے گا اسی طرح سے امکان کا بھی وجود پر مقدم ہوتا ہے کیوں کہ ممکن ہونے کے بعد ہی کوئی شی موجود ہو سکتی ہے اور اس لئے بھی کہ ممکن حاصل کا محتاج ہوتا ہے جبکہ وجود حاصل سے ہمہ دور ہوتا ہے اور تیز شی وجود فی سے اس لئے مقدم ہوتی ہے کہ کوئی شی جب تک مشارکت سے متبرک اور متفصل نہیں ہوگی خارج میں پائی ہی نہیں جائے گی لہذا اس صورت میں لازم آئے گا کہ حل بسیط جو صرف وجود فی کی تصدیق کا طالب ہوتا ہے حل مرکب سے متاخر ہو جائے حل مرکب میں اس صفت کے پائے جانے کی وجہ سے جو وجود پر مقدم ہوتی ہے اور ایسا اس وجہ سے لازم آئے گا کہ جس سے صفت متقدم کو طلب کیا جائے وہ مقدم ہوگا اس سے جس سے صفت متاخر کو طلب کیا جا رہا ہے لہذا حل مرکب مقدم ہو جائے گا حل بسیط پر حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ مناطقہ حل بسیط کے مرکب پر تقدم کا حکم لگایا ہے اور اگر صفت زائد علی الوجود سے مراد وہ صفت ہے جو وجود فی نفسہ سے متاخر ہوتی ہے جیسے کہ قیام قعود وغیرہ تو لازم آئے گا کہ وہ صفت جو وجود فی نفسہ پر مقدم ہوتی ہے جیسے کہ امکان تیز وغیرہ وہ حل بسیط کے تحت میں مندرج ہو جائے حالانکہ اس سے صرف وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے کسی صفت کا دخل نہیں ہوتا ہے۔

والجواب علی نحوین - یہاں سے ملاحظہ فرمائیے کہ جواب پیش کیا ہے جو اب دوسروں پہنچی ہے پہلی صورت یہ ہے کہ ہم اعتراض کی حق اول تسلیم کرتے ہیں اب اس سے حل بسیط کا جو حل مرکب پر تاخر لازم آ رہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ مندرجہ بالا حل مرکب کا مطلقا حل بسیط پر تاخر ضروری نہیں ہے بلکہ مرکب کی بعض قسمیں بسیط سے مؤخر ہوتی ہیں یا یہ جواب دیا جائے گا کہ مرکب کا تاخر امر جو فی نہیں ہے بلکہ امر اقسامی ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اعتراض کی حق ثانی تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرکب میں صفت زائد وجود فی سے مؤخر ہوتی ہے اس صورت میں امکان تیز ثبوت ماحیت وغیرہ کا جو بسیط میں داخل ہونا لازم آ رہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ حل بسیط میں وجود سے علی تنہا اتساع وجود فی نفسہ سے زائد اور باقی تیز و امکان وغیرہ بھی مراد ہیں لہذا اس صورت میں حل بسیط کا تقدم حل مرکب پر علی تنہا اطلاق ہوگا۔

اقول وبالله التوفيق الانسب ان يقسم الهل البسيطة الى ثلاثة اقسام الاول قسم لطلب الحمل الاولى فان الحمل الاولى قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب الا ترى ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السؤال بانه هل حيوان ناطق ام لا والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي التي جعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء متقرر في الخارج وهذا التقرر وان كان ملازماً للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود وان يقسم الهل المركبة الى قسمين الاول ما يكون طالبا للصفة التي هي غير الوجود وهي مقدمة عليه كالأمكن والثنائي ما يكون طالبا للصفة المستخرقة عنه كالقيام والقعود وهذه الأقسام متباينة الآثار والاحكام فللناظرين ان يفصلوها ويقسموها اليها.

ترجمہ :- میں کہتا ہوں اور اللہ ہی کی توفیق سے کہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ حل بسیط کی تین قسموں کی طرف تقسیم کر دی جائے پہلی قسم وہ ہے جو حمل اولی کی طلب کے لئے ہوگی کہ حمل اولی بھی نظری ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک مطلب ضروری ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ انسان مثلاً جب ہم اس کے تصور بالکے کا عدم فرض کر لیں تو ہمارے لئے یہ سوال ممکن ہوگا کہ انسان هل هو حيوان ناطق ام لا دوسری قسم وہ ہے جو اس ماحیت کے ثبوت کے مرتبے کی طلب کے لئے ہو جو کہ نام ہے اس نفس ماحیت کا جو حمل بسیط کا بالذات اثر ہے اور حمل مرکب کا باقی جیسے کہ کہا جاتا ہے حل العنقاء متقرر فی الخارج اور یہ ثبوت اگرچہ وجود کا لازم ہے لیکن وجود پر مقدم ہے اور وجود کے مغاثر ہے تیسری قسم وہ ہے جو وجود نفس الامری کا طالب ہو۔

اور مناسب یہ ہے کہ حل مرکب کی دو قسموں کی طرف تقسیم کی جائے پہلی قسم وہ ہے جو اس صفت کی طالب ہو جو کہ فیہ اور اس پر مقدم ہے، دوسری قسم وہ ہے جو اس صفت کی طالب ہو جو وجود سے متاخر ہو جیسے قیام قعود اور یہ قسمیں آثار و احکام کے اعتبار سے متباہن ہیں تو ناظرین کو چاہئے کہ اس کی تفصیل کریں اور ان قسموں کی طرف حل کی تقسیم کریں۔
تفسیر :- ملاحظہ فرمائیے کہ ہمارے ہاں چاہتے ہیں کہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ حل کی اولاد و قسمیں کی جائیں بسیط اور مرکب بہر حل بسیط کی تین قسمیں کی جائیں اور حل مرکب کی دو قسمیں کی جائیں اس اعتبار سے حل کی کل پانچ قسمیں ہوں گی، قسم اول وہ ہے جو حمل اولی کی طلب کے لئے ہو حمل اولی نام ہے اس کا کہ حمل بعینہ حقیقت موضوع ہو جیسے الوجود صلا ماحیت اس لئے کہ کسی حمل اولی نظری ہوتا ہے تو اس کی تفصیل کے لئے ایک مطلب کی ضرورت ہوتی ہے جیسے کہ جب ہم انسان کے تصور بالکے سے واقف نہ ہوں تو ہمارے لئے یہ جائز ہوگا کہ ہم انسان هل هو حيوان ناطق ام لا سے انسان کا تصور بالکے حاصل کریں حمل اولی کی نظریت کی مثال اشاعرہ کا قول الوجود هو الماهية ہے اور حمل حق کا

قول الوجود والواجب ہے۔

قسم ثانی وہ ہے جو ثبوت ماحیت کی طلب کے لئے جو نفس ماحیت ہی ہے اور جعل بسیط کا بالذات اور جعل مرکب کا بالفتح اثر ہے جیسے کہ بولا جاتا ہے هل العتقاء ثابت فی الخارج یعنی کیا عتقاء کا خارج میں ثبوت ہے۔
و هذا التقرر وان كان ملازما للوجود۔

اس عبارت سے شارح نے مطلب مذکور پر ایک دھم کو دور کیا ہے و ہم یہ ہوتا ہے کہ ثبوت اور وجود میں تلازم ہے تو چاہئے کہ طالب ثبوت کو طالب وجود کے تحت مندرج کر دیا جائے لہذا طالب ثبوت کا اختراع کر کے تین قسم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ملاحظہ اس دھم کو دور کرتے ہیں کہ ثبوت اگرچہ وجود کا لازم ہے لیکن ثبوت وجود پر مقدم ہے تقدم زمانی کے طور پر کیونکہ ثبوت نام ہے نفس ماحیت کا جو کہ وجود کے لئے معروض ہے اور معروض عارض پر مقدم ہوتا ہے اور اس کے مغائر ہوتا ہے تیسری قسم وہ ہے جو جو نفس الامری کا طالب ہو خواہ وہ خارج میں ہو یا ذہن میں۔

یہ تینوں حل بسیط کی قسمیں ہیں اسی طرح حل مرکب کی بھی دو قسمیں ہوں گی جن کے بسیط کے ساتھ انضمام سے پانچ قسمیں حاصل ہوں گی قسم اول وہ ہے جو اس صفت کی طلب کے لئے ہو جو وجود پر مقدم اور اس کے متغائر ہو جیسے کہ امکان تیز و غیرہ دوسری قسم وہ ہے جو وجود سے متاخر ہوتی ہے جیسے کہ قیام بقود وغیرہ۔

یہ ساری قسمیں قیام ثبات الاثار والا احکام ہوتی ہیں ہر ایک کا حکم دوسرے سے مختلف اور جدا گانہ ہوتا ہے لہذا ملاحظہ کو چاہئے کہ مذکورہ طریقے پر حل کی تفصیل اور اقسام غسک کی طرف تسمیہ کریں۔

ولم نطلب الدلیل لمجرد التصدیق ای لطلب العلة لمجرد التصدیق ولم يعتبر فيه علیة ثبوت المطلوب فی نفس الامر او للامر فی نفسه ای او یکون فيه طلبا لعللة ثبوت المطلوب فی نفس الامر ایضا فالاول یسمى دلیلا انیا والثانی دلیلا لعمیا۔

قر جمہ :- اور ہم صرف تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتے ہیں یعنی نفس تصدیق کی علت کی طلب کے لئے آتے ہیں اور اس میں نفس الامر میں مطلوب کے ثبوت کی علیت مستتر نہیں ہوتی یا نفس الامر کے اعتبار سے تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتے ہیں یعنی اس میں مطلوب کے ثبوت کی علت نفس الامر کے اعتبار سے بھی مطلوب ہوتی ہے اول کا نام دلیل اتنی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا نام دلیل لئی رکھا جاتا ہے۔

تشریح :- یہاں سے شارح مطالب تصدیقیہ میں سے دوسرا مطلب ہم کی توضیح و تشریح کرتے ہیں کہ ہم کبھی صرف تصدیق کی علت طلب کرنے کے لئے آتے ہیں جس میں ثبوت مطلوب فی نفس الامر کی علیت ملحوظ نہیں ہوتی اور کبھی نفس الامر کے اعتبار سے بھی مطلوب کے ثبوت کی علت کا طالب ہوتا ہے کہ جس طرح سے وہ تصدیق کی علت ہے

و یے ہی تصدیق کے نفس الامر میں ثابت ہونے کی بھی علت ہے پہلے کے اعتبار سے اس کا نام دلیل اتنی رکھا جاتا ہے اور ثانی کے اعتبار سے دلیل لئی۔

دلیل اتنی جیسے ہم کان هذا متعفن الاخلاط تو اس کے جواب میں کہا جائے گا لانه محموم و کل محموم فهو متعفن الاخلاط تو یہاں پر محموم صرف قیاس میں نفس الاخلاط کی علت ہے نہ کہ نفس الامر میں بلکہ نفس الامر معاملہ میں برعکس ہے۔

دلیل لئی جیسے ہم کان هذا محموم تو اس کے جواب میں بولا جائے گا لانه متعفن الاخلاط و کل متعفن الاخلاط فهو محموم تو یہاں پر نفس قیاس کے ساتھ ہی ساتھ نفس الامر میں بھی محموم کی علت ہے۔
مناعات نفس یعنی برحان، جدل، خطابت، شعر، غلطی کی بحث میں دلیل لئی اور اتنی کی بحث پیش کی گئی ہے یہاں ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

برهان لئی :- وہ برحان ہے جس میں حد اوسط ذہن کی طرح واقع میں بھی نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کی علت ہو جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث اس مثال میں حد اوسط متغیر جس طرح ذہن میں حدوث عالم کی علت ہے یوں ہی نفس الامر اور واقع میں بھی علت ہے یعنی جیسے ہمارے ذہن میں حدوث عالم کا جو اعتقاد تحقیق ہے اس کی علت متغیر ہے یوں ہی واقع میں بھی عالم کے لئے جو حدوث ثابت ہے اس کی بھی علت متغیر ہے۔

برهان اتنی :- وہ برحان جس میں حد اوسط نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کے لئے صرف ذہن میں علت ہو جیسے الاسد سباع و کل سباع حرام فالاسد حرام اس میں حد اوسط سباع صرف ذہن میں حرمت اسد کی علت ہے کیونکہ ذہن میں حرمت اسد کی علت سباع نہیں ہے بلکہ حکم شرع ہے اور جیسے زید سرخ النض وکل سرخ النض محمود زید کی نض تیز چل رہی ہے اور جس کی نض تیز چلے اس کو بخار ہے لہذا زید کو بخار ہے اس قیاس میں حد اوسط سرعت نض صرف ذہن میں محمودیت زید کی علت ہے واقع میں نہیں ہے۔

واما مطلب من وکم وکیف واین ومتی فہی اما ذنایات ای توابع للای ان کان المقصود بها طلب التمییز التصوری فان استعمال هذه الکلمات واقع فی هذا المقصود ایضا ففی الاول یکون المقصود التمییز الشخصی مثلا ای التعین من بین الاشخاص و فی الثانی التمییز الكم ای التعین من حیث المقدار او العدد و فی الثالث تمییز کیفیة ای تعینھا من جهة الصحة او المرض مثلا و فی الرابع تمییز مکان ای تعینھا من المسجد والسوق و فی الخامس تمییز الزمان ای تعینھا من الیوم والامس او مندرجة فی الہل المریکة ان کان

المقصود منها التصديق وهو ايضا قد يكون مقصودا منها.

ترجمہ: - لیکن مطلب من، کم، کیف، این، متی۔ تو یہ یا تو اوق کے توابع ہیں اگر ان سے مقصود تمیز تصوری کی طلب ہو کیوں کہ ان کلمات کا استعمال اس مقصود میں بھی واقع ہے تو اول میں مقصود تمیز شخصی ہوتی ہے یعنی اشخاص کے مابین تعین اور ثانی میں تعین کی ہوتی ہے یعنی مقدار اور عدد کی حیثیت سے تعین اور ثالث میں تمیز کیفیت ہوتی ہے یعنی صحت اور مرض کی جہت سے تعین اور رابع میں تمیز مکانی ہوتی ہے یعنی مسجد اور بازار کے لحاظ سے تعین اور خامس میں تمیز زمانی ہوتی ہے یعنی آج کل اور اس کے لحاظ سے تعین یا یہ حل مرکبہ میں مندرج ہوں گے اگر ان سے تصدیق مقصود ہو اور ان سے کبھی یہ بھی مقصود ہوتا ہے۔

تشریح: - اب تک وہ مطالب مع تعریفات مذکور ہوئے جو امہات اور اصول تھے اب یہاں سے وہ مطالب ذکر کئے جارہے ہیں جو فروعات کے درجے میں ہیں اور اصول کے توابع ہیں اور وہ یہ ہیں من، کم، کیف، این، متی،

اما ذنابات ای توابع للای: - ذنابات ذنابة کی جمع ہے اور از روئے لغت کے ذنب دم کو کہتے ہیں چوں کہ دم حیوان کے پچھلے حصے میں ہوا کرتی ہے اس معنی حقیقی سے مشابہت کی وجہ سے تابع شی کو بھی ذنب الشی کہا جاتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ مطالب مذکورہ کبھی تو ای کے توابع بن کر مستعمل ہوتے ہیں جبکہ ان سے مقصود کوئی امر تصوری ہو اور اگر ان سے مطلوب تصدیقی ہو تو یہ حل مرکبہ کے تحت میں آتے ہیں اب ذیل میں ہر ایک کی توضیح کی جاتی ہے۔

من سے اشخاص و افراد کے درمیان امتیاز مقصود ہوتا ہے جیسے کہ جب سوال کیا جائے من هذا یعنی ای شخصی ہو تو جواب افراد کے درمیان کسی فرد معین کی تعین سے دیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا زید اور ثانی یعنی کم سے ہے عدد اور مقدار کی حیثیت سے تمیز مطلوب ہوتی ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے کم هذه الصبرة من الحنطة یا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کم آتینا ہم من آية توان کے جواب میں بالترتیب متمکات کو متعین کر دیا جائے گا اور ثالث یعنی کیف صحت و مرض کی حیثیت سے شی کی تعین کے لئے آتا ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے گا کیف حالک تو جواب دیا جائے گا انا علیل یا جواب دیا جائے گا انا صحیح اور رابع یعنی این مکان کی تمیز کے لئے آتا ہے یعنی مسجد اور بازار کے لحاظ سے شی کی تعین کے لئے آتا ہے مثلاً جب یوں سوال کیا جائے این زید فی المسجد او فی السوق تو جواب دیا جائے گا فی المسجد اور خامس یعنی متی زمان کی تمیز کے لئے آتا ہے یعنی اس سے یوم اور اس کے لحاظ سے تعین مطلوب ہوتی ہے جیسے جب یوں سوال کیا جائے متی خرج الامیر فی الیوم او الامس تو جواب دیا جائے گا امس۔ مثلاً

خیال رہے کہ یہ الفاظ دوسرے مقاصد کے لئے بھی آتے ہیں جیسا کہ ان کے مباحث میں تفصیل مذکور ہے۔

☆☆☆